كتاب سطور

كارين آرمسترونج

ترجمة: د. فاطمة نصر د. محمد عنانى

معارك فى سبيل الإله

الأصولية فى اليهودية والمسيحية والإسلام

كتاب سطور

هيئة التحرير :

اعتدال عثمان

فاطمة نصر

ـ الكتاب : معارك فى سبيل الإله

The Battle For God

ـ المؤلف : كارين آرمستروغ : Karen Armstrong

ـ ترجمة : د. فاطمة نصر و د. محمد عنانى

ـ غلاف وإخراج : جوبى

ـ الجمع والتنفيذ : عصام عيسوى

ـ المراجعة اللغوية : عمر الشناوى

الطبعة العربية الأولى ٢٠٠٠

رقم الإيداع ١٦٤٦٨ / ٢٠٠٠

٨ و٢٣ تقسيم الشيشينى بجوار الكوبرى الدائرى

كورنيش المعادى ت : ٥٢٤٠٠٢٠ / ٥٢٦٣٥٩٩

e.mail address: sutour@misrnet.com.eg

إصدارات سطور:

مجلة سطور

مجلة شهرية ثقافية عربية

كتاب سطور :

١ ـ محمد «سيرة الرسول»

٢ ـ صدام الحضارات

٣ ـ عصر الجينات والإلكترونات

٤ ـ القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث

٥ ـ التاريخ السرى للموساد

٦ ـ حريم محمد على باشا

٧ ـ من يخاف استنساخ الإنسان؟

٨ ـ عولمة الفقر

٩ ـ صور حية من إيران

١٠ ـ لورانس ملك العرب غير المتوج

إصدارات خاصة)

(١) العولمة والعولمة المضادة

(٢) البحث عن العدل(السلطة والقانون والحرية)

(٣) الصهيونية تلتهم العرب

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

كارين أرمسترونج

د.فاطمة نصر د.محمد عنانى

معارك فى سبيل الإله

الحركات الأصولية الدينية فى

اليهودية

والمسيحية

والإسلام

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

مقدمة

المقدمة

من أبرز التطورات التى شهدتها السنوات الأخيرة من القرن العشرين وأشدها إثارة للفزع ظهورُ نزعة الكفاح الدينية، التى شاعت تسميتها بالأصولية، فى إطار كل دين من الأديان الرئيسية، وكانت مظاهرها العملية تثير الذعر فى بعض الأحيان، إذ أطلق الأصوليون الرصاص على المصلّين فى أحد المساجد فقتلوا بعضهم، كما قتلوا بعض الأطباء والممرضات فى عيادات الإجهاض، واغتالوا بعض رؤساء دولهم، وأطاحوا بإحدى الحكومات القوية. وإذا كان ارتكاب مثل هذه الأعمال الإرهابية يقتصر على أقلية صغيرة منهم، فإن موقف المسالمين الذين لا يخرقون القانون يثير الحيرة أيضاً، إذ استحكم العداء بينهم، فيما يبدو، وبين الكثير من القيم الإيجابية الكبرى للمجتمع الحديث.

فالأصوليون المسيحيون يرفضون مكتشفات علم البيولوجيا والفيزياء بشأن أصل الحياة ونشأتها، ويصرون على أن سفر التكوين يتميز بالصحة العلمية فى جميع تفاصيله. وبينما نرى الكثيرين يطرحون أغلال الماضى ويكسرونها، ينزع الأصوليون اليهود إلى مراعاة قانونهم المنزّل بصرامة أكبر مما شهده أى عصر مضى، وترفض المرأة المسلمة الحريات التى تتمتع بها المرأة فى الغرب، فتلبس ما يسمى بالحجاب والشادور. ويشترك الأصوليون من المسلمين واليهود فى تفسير الصراع العربى الإسرائيلى فى إطار دينى محض، وهو الذى نشأ نشأة علمانية صارخة. وإلى جانب ذلك فليست الأصولية مقصورة على أديان التوحيد الكبرى، فهناك نزعات أصولية بوذية، وهندوسية، بل وكنفوشيوسية، وهى ترفض كذلك كثيراً من النظرات العميقة التى توصلت إليها الثقافة الحديثة بعد جهد جهيد، وهى تحارب وتقتل باسم الدين، بل وتكافح حتى تدخل ' المقدس ' إلى عالم السياسة والنضال الوطنى.

والواقع أن الكثيرين قد فوجئوا بهذه الصحوة الدينية ، إذ كان من المسلّم به فى سنوات منتصف القرن العشرين ، بصفة عامة ، أن العلمانية قد أصبحت التيار الذى لا راد له ، وأن العقيدة الدينية لن تعود إلى القيام بدور رئيسى فى الأحداث العالمية ، وكان المفترض أن زيادة عقلانية البشر سوف تؤدى إما إلى استغنائهم عن الدين أو إلى رضاهم عن اقتصاره على المجالات الشخصية والخاصة المباشرة فى حياتهم ، ولكن الأصوليين بدأوا فى أواخر السبعينيات بالتمرد على هيمنة العلمانية ، وشرعوا فى تخليص الدين من موقعه الهامشى والعودة به إلى بؤرة الصورة . ولقد أحرزوا فى ذلك الجهد - على الأقل - نجاحًا مرموقًا ، إذ أصبح الدين من جديد قوة لا تملك حكومة أن تتجاهلها آمنة ، وإذا كانت الأصولية قد تعرضت لبعض الهزائم فإنها لم تُذعن ولم تستكن ، بل أصبحت تمثل عنصرًا أساسيًا من عناصر الواقع الراهن ، وسوف يكون لها دون شك دور مهم فى مجال الشئون المحلية والدولية فى المستقبل ، وهكذا نجد لزامًا علينا أن نحاول تفهم معنى هذا النمط من أنماط

التديّن، وندرك كيف نشأ وتطور وأسباب ذلك، وما يمكن أن يلقيه من ضوء على ثقافتنا، وأفضل أساليب التصدى له.

لكنه ينبغى لنا أولاً أن نقف وقفة قصيرة عند مصطلح "الأصولية" نفسه الذى وجهت إليه انتقادات كثيرة، وكان البروتستانت الأمريكيون هم أول من استعمله، إذ بدأ بعضهم فى العقود الأولى من القرن العشرين يطلقون اسم "الأصوليين" على أنفسهم تمييزاً لهم من البروتستانت "المتحررين" والذين كانوا فى رأيهم يشوهون العقيدة المسيحية تشويهاً كاملاً. كان الأصوليون يريدون العودة إلى الأسس وإعادة تأكيد "أصول" التقاليد المسيحية والتى حددوها بالتفسير الحرفى للكتب المقدسة وقبول مبادئ أساسية معينة فى العقيدة. ولكن مصطلح الأصولية أصبح يطلق بعد ذلك على الحركات الإصلاحية فى أديان العالم الأخرى بأسلوب أبعد ما يكون عن الدقة فهو يوحى، فيما يبدو، بأن الأصولية تتسم بالوحدة والجمود فى جميع مظاهرها، وليس ذلك صحيحاً، فكل نزعة أصولية لها قانونها الخاص بها ومبادئ ديناميتها الخاصة بها، كما أن المصطلح يوحى بأن الأصوليين محافظون ومرتبطون بالماضى فى جوهر فكرهم، والواقع أن أفكارهم ذات طابع حديث فى أساسها، ونزاعة إلى التجديد والابتكار، وإذا كان الأصوليون الأمريكيون قد قصدوا العودة إلى "الأصول" فلقد نهجوا فى ذلك نهجاً حديثاً ومتميزاً فى حداثته. ولقد ساق البعض الحجة على أن ذلك المصطلح المسيحى لا يمكن تطبيقه بدقة على الحركات التى وضعت لنفسها أولويات تختلف اختلافاً كاملاً عما يدل عليه فى المسيحية، فالأصوليون من المسلمين واليهود مثلاً لا تشغلهم كثيراً مسألة مبادئ العقيدة وهى ما يشغل المسيحيين أساساً، والترجمة الحرفية للكلمة الانجليزية Fundamentalism إلى العربية أدت إلى ظهور كلمة الأصولية التى تعنى دراسة الأصول أى مصادر شتى القواعد والمبادئ فى الشريعة الإسلامية، ومعظم المسلمين الذين يطلق عليهم هذا المصطلح فى الغرب لا يقومون بدراسة هذا العلم من العلوم الإسلامية، ولكن لهم اهتماماتهم البالغة الاختلاف. ومن ثم فإن استخدام مصطلح 'الأصولية' مضلّل.

وكانت حجة البعض الآخر بسيطة وهى أننا - شئنا أم أبينا - لن نستطيع إقصاء كلمة الأصولية بعد أن شاعت، وهكذا وجدتنى أتفق معهم، فالمصطلح لا

يتسم بالكمال، ولكنه بطاقة تعريف مفيدة لبعض الحركات التي تتشابه فيما بينها – على اختلافها – تشابه أفراد الأسرة الواحدة. وقد وضع أستاذان هما مارتن أ. مارتي و ر. سكو سكوط أپلبي موسوعة من ستة مجلدات يناقشان فيها "النزعات الأصولية" ويقولان في مطلعها إنها تتبع جميعًا نسقًا محددًا، فهي جميعًا من أشكال الكفاح الروحي الذي نشأ استجابة لأزمة ظاهرة، وهي تخوض صراعًا مع أعدائها الذين يتبعون سياسات وعقائد علمانية تبدو مناهضة للدين نفسه، والأصوليون لا يعتبرون هذه المعركة من قبيل النضال السياسي التقليدي، بل يخوضونها كما لو كانت حربًا كونية بين قوى الخير والشر، وهم يخافون القضاء عليهم وإفناءهم، فيحاولون تحصين هويتهم المحاصرة بدروع منتقاة من بعض عقائد الماضي وممارساته، ويسعون لتجنب التلوث والعدوى بالخروج في أحيان كثيرة على التيار الرئيسي للمجتمع وإنشاء ثقافة مناهضة، ومع ذلك فليس الأصوليون من الحالمين الخياليين، بل إنهم قد استوعبوا العقلانية البراجماتية للحداثة، وهم يسترشدون بزعمائهم من ذوي الشخصيات الساحرة في تشذيب المبادئ الأصولية لوضع المنهج الفكري القادر على توفير خطة العمل اللازمة للمؤمنين، حتى إذا حان الوقت عادوا للقتال فحاولوا إعادة القداسة إلى العالم الذي يزداد انجرافه إلى وهدة الشك.

وأود – في استكشافي لما يترتب على هذه الاستجابة العالمية للثقافة الحديثة– أن أركز على عدد محدود من الحركات الأصولية التي برزت في اليهودية والمسيحية والإسلام، وهي أديان التوحيد الثلاثة. ولكنني لا أعتزم أن أدرسها بمعزل عن بعضها البعض، بل أن أرصد تطورها الزمني جنبًا إلى جنب، حتى نستطيع أن نتبين مدى عمق التماثل فيما بينها. وآمل أن أتمكن عن طريق فحص حركات أصولية مختارة من فحص الظاهرة بعمق أكبر مما قد يتوافر إذا أجريت مسحًا عامًا شاملاً لها. أما الحركات التي اخترتها فهي الأصولية البروتستانتية الأمريكية، والأصولية اليهودية في إسرائيل، والأصولية الإسلامية في مصر، وهي بلد سُنّي، وفي إيران، وهي شيعية. ولا أزعم أن ما توصلت إليه ينطبق بالضرورة على الأشكال الأخرى للأصولية، ولكنني أرجو أن أبين أن هذه الحركات المحددة، التي كانت من أبرز الحركات الأصولية وأبعدها تأثيرًا، تشترك في دوافعها من

المخاوف وبواعث القلق والرغبات، وهي التي تمثل الاستجابة المتوقعة لبعض الصعوبات التي تميزت بها الحياة في العالم العلماني الحديث.

لقد كان هناك دائمًا من يعارض ويكافح تيار الحداثة المعاصر له، في كل عصر وفي ظل شتى التقاليد، ولكن الأصولية التي سوف ننظر فيها حركة تقتصر أساسًا على القرن العشرين، فهي رد فعل موجّه ضد الثقافة العلمية والعلمانية التي ظهرت أول ما ظهرت في الغرب، وإن كانت قد ضربت بجذورها بعد ذلك في مناطق أخرى من عالمنا. لقد أنشأ الغرب نمطًا من الحضارة لم يسبق له مثيل ويختلف اختلافًا كاملاً عما سبقه، ومن ثم فقد كانت الاستجابة الدينية له فريدة في نوعها. وترتبط الحركات الأصولية التي نشأت وتطورت في زماننا ارتباطًا حيويًا بالحداثة، فهي قد ترفض العقلانية العلمية للغرب ولكنها لا تستطيع الهرب منها، إذ أدت الحضارة الغربية إلى تغيير العالم تغييرًا لا يسمح لأي شيء بالعودة إلى ما كان عليه، حتى الدين، بعد أن شُغل الناس في شتى بقاع الأرض بالتصدي لهذه الأحوال الجديدة واضطروا إلى إعادة تقييم تقاليدهم الدينية التي كانت موجهة لنمط بالغ الاختلاف من أنماط المجتمع.

ولقد شهد العالم القديم فترة انتقالية مماثلة، امتدت تقريبًا من عام ٧٠٠ إلى عام ٢٠٠ قبل الميلاد، وهي التي يسميها المؤرخون "العصر المحوري" لأنها كانت تمثل محور التطور الروحي للبشرية. وكان ذلك العصر نفسه ثمرة الازدهار الذي استمر آلاف السنين في المجال الاقتصادي، ومن ثم في المجالين الاجتماعي والثقافي، والذي بدأ في سومر (العراق حاليًا) وفي مصر القديمة. فلم يكتف الناس في الألفين الرابع والثالث قبل الميلاد بزراعة المحاصيل اللازمة لتلبية احتياجاتهم المباشرة، بل تمكنوا من إنتاج فائض زراعي أتاح لهم الاتجار به والحصول على دخل إضافي، مما مكنهم من بناء الحضارات الأولى، وتطوير الفنون، وإنشاء نظم سياسية ازدادت قوتها باطراد، بدأت بالمدن، ثم تلتها المدن الدول، وأخيرًا جاءت الامبراطوريات. فإذا نظرنا إلى المجتمع الزراعي آنذاك وجدنا أن السلطة لم تعد محصورة في أيدي الملك أو الكاهن المحلي، بل بدأت تتحول – ولو جزئيًا على الأقل – إلى السوق، الذي أصبح مصدر ثراء كل ثقافة. وفي هذه الظروف التي تغيرت بدأ الناس أخيرًا في إدراك أن الوثنية القديمة التي كانت تلبي احتياجات أسلافهم لم

تعد تعبرّ التعبير الصادق عن أحوالهم.

وبدأ المواطنون فى المدن والامبراطوريات إبان العصر المحورى يكتسبون منظوراً أوسع للوجود وتنفتح أمامهم آفاق أرحب وأعرض، مما جعل الديانات المحلية القديمة تبدو محدودة وضيقة. وهكذا فبعد أن كانوا يرون الألوهية مجسدة فى عدد من الأرباب المختلفة، ازداد اتجاههم إلى عبادة مصدر واحد عالمى شامل للتعالى والقداسة. وتوافر لهم من وقت الفراغ ما أتاح لهم تنمية حياة باطنية حافلة، ومن ثم باتوا يرغبون فى حياة روحية لا تعتمد اعتماداً كاملاً على الأشكال الخارجية، وكان أشدهم حساسية يستاء من الظلم الاجتماعى الذى كان، فيما يبدو، ذا جذور راسخة فى ذلك المجتمع الزراعى، إذ كان يعتمد على عمل الفلاحين الذين لم تتح لهم الفرصة يوماً ما للاستفادة من ثمرات الثقافة الرفيعة. ومن ثم جاء الأنبياء والمصلحون الذين كانوا يصرون على أن فضيلة التراحم جوهرية للحياة الروحية، قائلين إن القدرة على رؤية القداسة فى كل إنسان فرد، والرغبة فى تقديم الرعاية العملية للمستضعفين من أفراد المجتمع، هما معيار التقوى الصادقة. وهكذا نشأت العقائد الدينية العظمى فى العصر المحورى، والتى استمرت فى هداية الجنس البشرى، فى كنف العالم المتحضر، فنشأت البوذية والهندوسية فى الهند، والكونفوشيوسية والتاوية فى الشرق الأقصى، ودين التوحيد فى الشرق الأوسط، والعقلانية فى أوروبا. وعلى الرغم من الاختلافات الشاسعة فيما بينها، فلقد كانت هناك خصائص مشتركة كثيرة تجمع أديان العصر المحورى، إذ كانت تستند إلى تقاليد الماضى فى تطوير فكرة الوجود المتعالى الواحد، وتغرس بذور الحياة الروحية الداخلية وتؤكد أهمية التراحم عملياً.

ونحن نشهد اليوم، كما سبق أن أشرنا، فترة انتقالية مماثلة، تضرب جذورها فى القرنين السادس عشر والسابع عشر من عصرنا الحديث، إذ بدأ الناس فى أوروبا الغربية ينشئون نمطاً مختلفاً من أنماط المجتمع، لا يعتمد على الفائض الزراعى بل على التكنولوجيا التى تمكنهم من تجديد مواردهم بلا حدود، كما صاحبت التغيرات الاقتصادية التى حدثت فى القرون الأربعة الأخيرة ثورات اجتماعية وسياسية وفكرية عارمة، إلى جانب نشوء مفهوم علمى وعقلانى ومختلف تمام الاختلاف لطبيعة 'الحقيقة'، وهكذا أصبح من الضرورى، من

جديد، إجراء تغيير ديني جذرى. فالناس يكتشفون اليوم فى كل مكان فى العالم أن أحوال الحياة التى تغيرت تغيرات هائلة لم تعد تسمح لأشكال العقيدة القديمة بتلبية احتياجاتهم أى إنها لم تعد قادرة على تزويد أبناء البشر بما يبدو أنهم يحتاجون إليه من تنوير ومن تسرية وسلوى. ونتيجة لذلك يحاول الرجال والنساء أن يجدوا أساليب جديدة للتديّن، فهم يحاولون مثل مصلحى العصر المحورى وأنبيائه أن يستندوا إلى نظرات الماضى العميقة فى بناء كل ما من شأنه مساعدة البشر على دخول العالم الجديد الذى خلقوه لأنفسهم. ومن إحدى هذه التجارب الحديثة - مهما تكن المفارقة البادية فى قولى هذا - تجربة الأصولية.

إننا نميل إلى افتراض أن الناس فى الماضى كانوا (إلى حد ما) مثلنا، ولكن حياتهم الروحية كانت فى الواقع مختلفة بعض الشىء، فلقد وضعوا - بصفة خاصة - طريقتين للتفكير والكلام واكتساب المعرفة أطلق عليهما العلماء اسمين هما الميثوس واللوغوس أو المنطق الروحى ومنطق العقل وكان كلاهما ذا أهمية جوهرية، بل كانا يعتبران طريقتين متكاملتين للتوصل إلى الحقيقة، وكان لكل منهما مجال اختصاصها. كان المنطق الروحى يعتبر أوليًا، وكان يُعنى بما يعتقد أنه 'لازمنى' وثابت في وجودنا. أى إنه كان يرجع فى نظرته إلى أصول الحياة، وإلى أسس الثقافة، وإلى أعمق مستويات عقل الإنسان. فهو لا يهتم بالأمور العملية بل بالمعنى. فإذا لم نجد بعض دلالة أو مغزى لحياتنا، فما أيسر أن نَسْقُطَ، نحن الرجال والنساء من أبناء البشر الفانين، فى هوة اليأس، وهكذا فإن هذا المنطق الروحى هو الذى كان يهيئ لأبناء المجتمع السياق اللازم لإضفاء معنى ما على حياتهم اليومية، فكان يوجه انتباههم إلى ما هو أبدى وعالمى، كما كان يضرب بجذوره فيما يمكن أن نسميه باللاّوعى. ولم يكن المقصود بالقصص القائمة على منطق الروح أن تُفَسَّرَ تفسيراً حرفيًا، بل هى تمثل شكلاً قديمًا من أشكال علم النفس. وعندما كان الناس يحكون الحكايات عن الأبطال الذين يهبطون إلى العالم السفلى، أو يجتهدون للخروج من التيه، أو يحاربون الوحوش، كانوا فى الحقيقة يلقون الضوء على مجاهل عالم اللاّوعى، وهى المجاهل التى تستعصى على الفحص العقلانى المحض ولو أنها تؤثر تأثيراً بالغ العمق فى خبراتنا وسلوكنا. ولما تضاءل وجود منطق الروح فى مجتمعنا الحديث، اضطررنا إلى وضع علم التحليل النفسى

لمساعدتنا على تناول عالمنا الداخلي.

كان منطق الروح يستعصى على الأدلة العقلانية، فنظراته العميقة تستند إلى الحدس، شأنها في ذلك شأن نظرات الفن والموسيقى والشعر والنحت. ولم يصبح ذلك المنطق الروحى واقعًا إلاّ عندما تجسد فى العقيدة والطقوس والمراسيم الاحتفالية، وكان العابدون يتأثرون بها تأثرًا جماليًا، إذ تثير فيهم لونًا من الدلالة المقدسة وتمكنهم من إدراك التيارات العميقة للوجود. وكان منطق الروح يرتبط ارتباطًا حميمًا بالعقيدة إلى الحد الذى جعل العلماء يختلفون فى تحديد السابق منهما إلى الوجود : أتراه كان منطق الروح أم الطقوس المرتبطة به؟ كما كان منطق الروح مرتبطًا أيضًا بالتصوف، أى النزول إلى أعماق النفس عن طريق أساليب ذات خطوات محددة ومنتظمة للتحكم فى الوعى والتركيز، وهى الأساليب التى نشأت فى جميع الثقافات للتوصل إلى النظرات الحدسية. أى إنه لابد من وجود عقيدة أو ممارسة صوفية حتى يمكن للمنطق الروحى أن يكتسب معنى دينيًا، بل إن مثل هذا المنطق الروحى يظل معلقًا فى الهواء بل وربما بدا زائفًا، مثلما تظل النوتة الموسيقية المكتوبة غامضة بالنسبة لمعظمنا، ولا يمكن لنا أن نتذوق جمالها إلا حين تعزفها الآلات المختلفة ويصل صوتها إلى أسماعنا.

وفى الفترة التى سبقت عالمنا الحديث، كانت رؤية الناس للتاريخ مختلفة بعض الشىء، فكانوا أقل اهتمامًا منا بما حدث فعلاً، وأكثر اهتمامًا بمعنى الحادث. ولم يكونوا ينظرون إلى الأحداث التاريخية باعتبارها وقائع فريدة، حدثت فى زمن سحيق، بل باعتبارها تجليات مادية لحقائق ثابتة ولا زمنية. ومن ثم قيل إن التاريخ يعيد نفسه لأنه 'لا جديد تحت الشمس'، فكانت القصص التاريخية تحاول إظهار ذلك الطابع الأبدى للأحداث. وهكذا فنحن لا نعلم التفاصيل الواقعية الدقيقة لما حدث فعلاً عندما فر بنو إسرائيل من مصر وعبروا البحر، إذ كتبت القصة عمدًا فى الكتاب المقدس بمنطق الروح، وأقيمت الروابط بينها وبين القصص الأخرى الخاصة بطقوس المرور، والغمر فى ماء البحر، والآلهة التى تشق البحر نصفين لتخلق واقعًا جديدًا. ويعايش اليهود هذا المنطق الروحى كل عام فى طقوس عيد الفصح التى تدفع بهذه القصة الغريبة إلى واقع حياتهم وتساعدهم على جعلها قصة يهود اليوم. وقد نكون مصيبين إذا قلنا إن الحادثة التاريخية لابد أن تكون

ذات منطق روحي على النحو المشار إليه، وأن تتحرر من الماضي في إطار عقيدة موحية، حتى يصبح لها معنى ديني. أما التساؤل عما إذا كان الخروج من مصر قد وقع حرفيا على النحو الوارد في الكتاب المقدس، أو المطالبة بأدلة تاريخية أو علمية لإثبات الصدق الفعلي للأحداث، فهو يعني عدم فهم طبيعة القصة والغرض منها. أي إن ذلك معناه الخلط بين المنطق الروحي وبين المنطق العقلاني.

كان للمنطق العقلاني أهميته المماثلة، إذ كان معناه التفكير العقلاني والبراجماتي والعلمي الذي يمكّن الرجال والنساء من النهوض بالعمل على خير وجه في الدنيا. وربما نكون قد فقدنا منطق الروح في الغرب اليوم، ولكننا نألف المنطق العقلاني كل الألفة، فهو أساس مجتمعنا، وهو يختلف عن الأول في أنه لابد أن يكون مرتبطًا بالحقائق ومتفقًا مع الوقائع المادية وإلا فقد تأثيره، أي إنه لابد أن يعمل بفعالية في العالم الدنيوي. ونحن نستخدم هذا التفكير المنطقي العقلاني عندما نضطر إلى القيام بفعل ما أو التسبب في وقوعه أو إقناع غيرنا من الناس باتخاذ خطوات عملية معينة. فالمنطق العقلاني ذو طابع عملي. وعلى عكس المنطق الروحي الذي يُلقي بالبصر إلى الخلف فيرجع إلى الأصول ويرجع إلى الأسس، نجد أن المنطق العقلاني ينطلق إلى الأمام ويحاول العثور على ما هو جديد، وذلك بتطوير النظرات العميقة القديمة، وزيادة السيطرة على البيئة التي نعيش فيها، واكتشاف شيء جديد، واختراع شيء مبتكر.

وكان الناس في العالم الذي سبق عالمنا الحديث يرون أنه لا غنى مطلقًا عن الاثنين، أي عن المنطقين الروحي والعقلاني، فغياب أحدهما يؤدي إلى فقر صاحبه، ومع ذلك فقد كان كل منهما يتميز تميزاً واضحًا عن الآخر، وكان الناس يرون أن خلط هذا بذاك أمر خطر، فلكل منهما دوره المنوط به، فالأول لا يعتمد على العقل، ولم يكن من المفترض إمكان إثبات صحة ما يرويه بالطرائق التجريبية العملية، فهو يوفر سياق المعنى الذي يجعل ما نفعله جديراً بفعله. ولم يكن من المفترض أن يصبح منطق الروح أساسًا لسياسات براجماتية، فإذا حدث ذلك فربما كانت العاقبة وخيمة، لأن طرائق النجاح في العالم الداخلي للنفس لا يمكن تطبيقها بيسر على شئون العالم الخارجي. وهكذا فعندما دعا البابا أوربان الثاني إلى القيام بالحملة الصليبية الأولى في عام ١٠٩٥، كانت الخطة التي وضعها

تنتمي إلى عالم المنطق العقلاني إذ كان يريد أن يكف فرسان أوروبا عن الاقتتال الذى كان يمزق العالم المسيحى الغربى تمزيقاً، وأن يوجهوا طاقاتهم إلى شن حرب في الشرق الأوسط، تؤدى إلى بسط نفوذ كنيسته وسلطانها. ولكن خيوط هذه الحملة العسكرية تشابكت مع خيوط المنطق الروحى الذى كان يتجلى فى الأساطير الشعبية، والتراث الأدبى للكتاب المقدس، وخيالات الرؤى والنبوءات، فانتهت بكارثة عملية وعسكرية ومعنوية. وقد أثبتت الحملات الصليبية فى جميع مراحلها أنه كلما سطع نجم المنطق العقلانى، أصاب الصليبيون النجاح، فأحسنوا القتال فى ميدان المعركة، وأنشأوا مستعمرات قادرة على البقاء فى الشرق الأوسط، وتعلموا إقامة علاقات إيجابية تربطهم بالسكان المحليين. أما عندما بدأ الصليبيون يقيمون سياساتهم على أسس من الرؤى القائمة على منطق الروح والقصص الأسطورية أو الصوفية، فقد كانوا يُمْنَوْن عادة بالهزيمة ويرتكبون أبشع الفظائع.

ولكن المنطق العقلانى له حدوده هو الآخر، فهو يعجز عن تخفيف آلام البشر وأحزانهم، والحجج العقلانية تعجز عن إبراز معنى الفاجعة، كما يعجز المنطق العقلانى عن إجابة الأسئلة الخاصة بالقيمة النهائية لحياة الإنسان، وإذا كان العالم يستطيع أن يزيد من كفاءة عمل الأشياء وأن يكتشف حقائق جديدة ورائعة عن العالم المادى، فإنه لا يستطيع أن يشرح معنى الحياة. فذلك هو المجال المخصص لمنطق الروح والعقيدة.

لكنه ما إن حل القرن الثامن عشر حتى كان الناس فى أوروبا وأمريكا قد حققوا من النجاحات الباهرة فى العلم والتكنولوجيا ما دفعهم إلى الظن بأن المنطق العقلانى هو السبيل الأوحد إلى الحقيقة، وبدأوا يطرحون منطق الروح ظهريا باعتباره مصدر الأكاذيب والخرافات. ومن الصحيح أيضاً أن العالم الجديد الذى كانوا يخلقونه كان يتناقض مع المبادئ الدينامية للروحانية القديمة. لقد اختلفت خبرتنا الدينية فى العالم الحديث، ولما كان الذين يعتبرون أن الحقيقة مقصورة على العقلانية العلمية يزداد عددهم باطراد، وجدنا أنهم كثيراً ما يحاولون تحويل منطق الروح من مجال العقيدة إلى مجال المنطق العقلانى؛ ولقد أقدم الأصوليون أيضاً على هذه المحاولة، وأدى هذا الخلط إلى نشأة المزيد من المشكلات.

إننا نحتاج إلى أن نفهم كيف تغير عالمنا، ومن ثم فسوف يرجع هذا الكتاب في القسم الأول إلى أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر، وهى الفترة التى بدأ فيها أبناء أوروبا الغربية فى وضع العلم الجديد. وسوف نفحص أيضًا الإيمان القائم على منطق الروح الذى كان سائدًا فى الحضارة الزراعية التى سبقت الحضارة الحديثة حتى نرى كيف نجحت الأشكال القديمة للعقيدة. ولقد كانت لعملية 'التحديث' آلامها فى كل زمان، إذ يشعر الناس بالاغتراب والضياع عندما يتعرض المجتمع الذى يعيشون فيه لتحولات أساسية تجعل العالم يبدو غريبًا ويصعب التعرف عليه، وسوف نرصد تأثير الحداثة فى المسيحيين فى أوروبا وأمريكا، وفى اليهود، وفى المسلمين فى مصر وإيران، وسوف نستطيع عندها أن نرى ما كان الأصوليون يحاولون أن يفعلوه عندما بدأوا فى ابتكار هذا الشكل الجديد من أشكال العقيدة فى أواخر القرن التاسع عشر.

إن الأصوليين يشعرون أنهم يحاربون بعض القوى التى تهدد أقدس قيمهم، ويتعذر كثيرًا على المقاتلين وهم فى غمار النزال أن يقدروا مواقف بعضهم البعض، وسوف نرى أن التحديث قد أدى إلى استقطاب المجتمع، ولكن يجب علينا، دَرْءًا لتصاعد الصراع، أن نحاول أن نتفهم آلام الطرف الآخر وتصوراته. ويصعب على الذين يستمتعون بحريات الحداثة ومنجزاتها، وأنا منهم، أن يتفهموا مدى الأحزان التى تثيرها فى نفوس الأصوليين الدينيين. ومع ذلك فكثيرًا ما يرى الناس التحديث لا فى صورة تحرير بل فى صورة هجوم عدوانى . ولقد عانى اليهود مر المعاناة فى العالم الحديث، ولذا فمن المناسب أن نبدأ بالصدام، الذى أصابهم بجروح، مع مجتمع التحديث فى عالم المسيحية الغربى فى أواخر القرن الخامس عشر، مما أدى بهم إلى توقع كثير من المكائد والمواقف والمبادئ التى أصبحت شائعة فيما بعد فى العالم الجديد.

القسم الأول

العالم القديم والحديث

الفصل الأول

اليهود: البوادر

(١٤٩٢-١٧٠٠)

1

شهد عام ١٤٩٢ ثلاثة أحداث بالغة الأهمية فى إسبانيا، وكان الناس يرونها خارقة آنذاك ولكننا نستطيع بفضل خبرتنا الحالية أن نرى أنها كانت من السمات المميزة للمجتمع الجديد الذى كان يولد ببطء، وكانت آلام مخاضه مريرة، فى غرب أوروبا، فى آخر القرن الخامس عشر، وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهى السنوات التى شهدت تطور ثقافتنا الغربية الحديثة، ومن ثم فإن عام ١٤٩٢ يلقى الضوء على بعض اهتماماتنا ومعضلاتنا الخاصة.

أما أولى تلك الأحداث فقد وقعت فى يوم ٢ يناير عندما دخلت جيوش الملك فرديناند والملكة إيزابيلا مدينة غرناطة، وكانت من المدن الدول. وكان الملكان يدينان بالكاثوليكية، وتمكنا عن طريق الزواج قبل فترة قصيرة من توحيد مملكتين قديمتين من ممالك شبه جزيرة أيبيريا هما مملكة أراغون وقشتالة. وكان الجمهور تغمره أعمق المشاعر وهو يشهد العلم المسيحى يرتفع فى احتفالات النصر على أسوار المدينة، وعندما انتشرت أنباء الفتح، دقت الأجراس فى كنائس أوروبا كلها تعبيراً عن النصر، فلقد كانت غرناطة آخر معقل إسلامى فى بلاد المسيحية. وكان الناس يقولون إنه إذا كان الصليبيون قد أخفقوا فى الشرق الأوسط، فإن المسلمين قد أُخرجو من أوروبا أيضاً. وفى عام ١٤٩٩ خُيِّر المسلمون المقيمون فى إسبانيا بين اعتناق المسيحية وبين الترحيل من البلاد، فأصبحت أوروبا خالية من المسلمين وظلت كذلك قروناً معدودة. أما الحدث الثانى الذى وقع فى تلك السنة الحافلة فكان فى يوم ٣١ مارس، وهو توقيع فرديناند وإيزابيلا "مرسوم الطرد" الذى كان

يرمي إلى إخلاء أوروبا من اليهود، وقد خُيّروا أيضًا بين التعميد أى اعتناق النصرانية وبين الترحيل. وكان الكثيرون من اليهود قد عز عليهم فراق وطنهم فى الأندلس (وهو اسم المملكة الإسلامية القديمة) إلى الحد الذى جعلهم يعتنقون المسيحية ويظلون فى اسبانيا، ولكن عدداً يبلغ نحو ٨٠٠٠٠ يهودى عبروا الحدود إلى البرتغال، وفرَ قرابة ٥٠٠٠٠ إلى الامبراطورية العثمانية الإسلامية الجديدة حيث قوبلوا بالترحاب الحار. وأما الحادثة الثالثة فتتعلق بأحد الأشخاص الذين حضروا الاحتلال المسيحى لغرناطة، إلا وهو كريستوفر كولومبوس، الذى كان يتمتع برعاية الملك فرديناند والملكة إيزابيلا إذ قام فى أغسطس بالإبحار من إسبانيا بقصد اكتشاف طريق تجارى جديد إلى الهند فانتهى به الأمر إلى اكتشاف الأمريكيتين.

ويتجلى فى هذه الأحداث مزيج مما أتى به مطلع العصر الحديث من أمجاد وضياع، إذ كان أهل أوروبا، على نحو ما بينته رحلة كولومبوس بوضوح وجلاء يقفون على مشارف عالم جديد، فأخذت آفاقهم تتسع وهم يدخلون أصقاعًا لم

تطأها أقدامهم من قبل ولم تتضمنها خرائطهم - جغرافيًا وفكريًا واجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا. وكانت منجزاتهم كفيلة بأن تجعلهم سادة المعمورة، وإن كان للحداثة جانبها المظلم أيضًا. فكانت إسبانيا المسيحية من أقوى الممالك الأوروبية وأكثرها تقدمًا، وكان فرديناند وإيزابيلا يعملان على خلق دولة من الدول الحديثة ذات السلطة المركزية التى بدأ ظهورها فى مناطق أخرى من العالم المسيحى ، ولم تكن مثل تلك المملكة لتسمح باستمرار المؤسسات المستقلة القديمة ذات الحكم الذاتي - كالنقابة أو الشركة أو الجالية اليهودية - وهى التى تميزت بها العصور الوسطى. وبعد توحيد إسبانيا، الذى اكتمل بفتح غرناطة، بدأت أعمال التطهير العرقى، ففقد اليهود والمسلمون ديارهم. كانت الحداثة بالنسبة للبعض مصدر قوة وتحرير وإثارة، وكانت للبعض الآخر - بل استمرت - مصدر قهر وغزو ودمار، واستمر هذا النسق من انتشار الحداثة فى مناطق أخرى من العالم. فإذا كان برنامج التحديث برنامج تنوير نجح آخر الأمر فى تعزيز القيم الإنسانية، فإنه كان يتسم بالنزعة العدوانية أيضًا، والواقع أن بعض الذين خبروا الحداثة من أبناء القرن العشرين فاستشعروا فيها تلك النزعة العدوانية فى المقام الأول، أصبحوا من الأصوليين.

ولكن ذلك لم يقع إلا فى المستقبل البعيد، فلنرجع إذن إلى القرن الخامس عشر حيث لم يكن أبناء أوروبا يستطيعون التنبؤ بالأبعاد الهائلة التى سوف يكتسبها التغيير الذى بدأوه، ففى غضون القرون الثلاثة التالية نجحت أوروبا لا فى تغيير مجتمعاتها سياسيًا واقتصاديًا فحسب، بل أيضًا فى تحقيق ثورة فكرية، إذ انعقد لواء النصر للعقلانية العلمية التى تمكنت تدريجيًا من الإطاحة بطرائق الفكر والإحساس القديمة. ولسوف نتناول بالتفصيل، فى الفصل الثالث، الفترة التى أطلق عليها اسم فترة التحول الغربى الأعظم، ولكننا لن نستطيع تقدير كل ما ترتب عليها ودلالاتها الكاملة إلا إذا فحصنا أولاً نظرة الناس إلى العالم فى الفترة السابقة لظهور العالم الحديث. فلننظر إذن إلى الطلاب والأساتذة فى الجامعات الإسبانية وهم يناقشون الأفكار الجديدة التى أتت بها النهضة الإيطالية بحماس شديد، فلولا المكتشفات العلمية الجديدة، مثل البوصلة المغناطيسية أو المعلومات الفلكية الجديدة ما استطاع كولومبوس أن يقوم برحلته ! والواقع أنه ما إن حل عام

١٤٩٢ حتى كانت العقلانية العلمية الغربية قد أصبحت ذات كفاءة باهرة، إذ بدأ الناس يكتشفون الإمكانات الكامنة فى المنطق العقلانى، وهو ما كان اليونان يطلقون عليه لفظة 'لوغوس' [التى تعنى المنطق، بما فى هذه اللفظة من دلالة أصيلة على الكلام والفكر معًا] وكان ما اكتشفوه يزيد عما عرفه أى عصر مضى، وأهم عناصره النزوع الدائم إلى الابتكار. وتمكن الأوروبيون بفضل العلم الحديث من اكتشاف عالم جديد كل الجدة، كما تمكنوا من السيطرة على البيئة بصورة لم يسبق لها مثيل. ولكنهم لم يكونوا قد تخلوا بعد عن الأسطورة. كان كولومبوس ملمًا بالعلم الطبيعى، ولكنه كان لا يزال يألف الكون الأسطورى القديم، ويبدو أنه كان ينحدر من سلالة أسرة يهودية اعتنقت النصرانية، فظل اهتمامه قائمًا بما يسمى "القبالاه"(*) أى التراث الصوفى اليهودى، ولكنه كان مسيحيًا مخلصًا وأراد أن يفوز للمسيح بالعالم. وكان يأمل أن يتمكن عندما يصل إلى الهند من إقامة قاعدة مسيحية ينطلق منها لفتح بيت المقدس بالقوة العسكرية. كان الناس فى أوروبا قد بدأوا رحلتهم إلى الحداثة، ولكنهم لم يكونوا قد حققوا الحداثة الكاملة بالمعنى الذى نعرفه، إذ كانوا لا يزالون يرون فى أساطير المسيحية ما يستطيع أن يحقق لكشوفهم العقلانية والعلمية معنى ومغزى.

ومع ذلك فقد كانت المسيحية تمر بمرحلة التغيير، إذ تزعم الإسبان حركة الإصلاح المضادة التى بدأها مجلس ترينت (١٥٤٥ - ١٥٦٣) وهى حركة تحديث جعلت الكاثوليكية القديمة تتناغم مع روح الكفاءة والتنظيم التى سادت

(*) "القبالاه" Kabbalah هى مجموعة التفسيرات والتأويلات الباطنية والصوفية عند اليهود. والاسم مُشتق من كلمة عبرية تفيد معنى التواتر أو القبول أو ما تلقاه المرء عن السلف، أى "التقاليد والتراث". وكانت الكلمة فى بداية الأمر تشير إلى تراث اليهودية الشفهى المُتناقل، المعروف باسم "الشريعة الشفوية"، ولكنها منذ القرن الثانى عشر أصبحت تعنى "أشكال التصوف والعلم الحاخامى المتطورة"، بالإضافة إلى مدلولها الأوسع وهو سائر المذاهب اليهودية الباطنية. وقد أطلق العارفون بأسرار القبالاه ("مقوباليم" بالعبرية و"القباليون" بالعربية) على أنفسهم لقب "العارفون بالفيض الربانى". وتراث القبالاه الصوفى تراث ضخم، تمثل فى عدد من الكتب مثل "الزوهار" و"الباهير" وغيرهما، وحل محل التوراة والتلمود.
لمزيد من التفاصيل، انظر: عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٨ مجلدات (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، م ٥ ص ص ١٦٣ : ١٨٩. يُشار لها فيما بعد باسم: "المسيرى، الموسوعة" (المترجمان).

أوروبا الجديدة، فأصبحت الكنيسة، مثل الدولة الحديثة، هيئة تتسم بالمركزية، ودعم المجلس المذكور سلطة البابا والأساقفة، وأصدر لأول مرة مجموعة الأسئلة التى تُطرح على جميع أبناء الدين تحقيقًا للوحدة المذهبية، كما قرر النهوض بتعليم الكهنة حتى تزداد فاعلية مواعظهم، وبدأ ترشيد الطقوس وأشكال العبادة التى يمارسها العامة، إلى جانب التخلص من بعض الشعائر التى كان لها معنى قبل قرن واحد ثم فقدت ذلك المعنى فى العصر الجديد. واستمد كثير من الكاثوليك الإسبان إلهامهم من كتابات المفكر الإنسانى الهولندى ديزيديريوس إيرازموس (١٤٦٦ - ١٥٣٦) الذى كان يريد إضفاء الحيوية على المسيحية عن طريق الرجوع إلى النقاط الأساسية، وكان شعاره هو العودة إلى "المنبع" (Ad fontes) وكان إيرازموس يرى أن العقيدة المسيحية الأصيلة للكنيسة الأولى قد دفنت تحت تل من النصوص اللاهوتية القروسطية(*) الميتة، وأن هذه الإضافات المتأخرة إذا أزيلت، وعاد المسيحيون إلى المنابع الأولى - أى إلى الكتاب المقدس وآباء الكنيسة - فسوف يسترجعون النواة الحية للأناجيل ويستشعرون ميلاداً جديداً.

كانت المساهمة الإسبانية الرئيسية فى حركة الإصلاح المضادة مساهمة صوفية، إذ أصبح المتصوفون فى شبه جزيرة أيبيريا بمثابة الملاحين الذين يستكشفون العالم الروحى، مثل عظماء الملاحين الذين يبحرون لاستكشاف مناطق جديدة فى العالم المادى. وكان التصوف ينتمى إلى المنطق الروحى وعالمه، ويعمل فى نطاق اللاوعى الذى يغلق أبوابه فى وجه الملكات العقلانية، ولا يمكن استشعاره إلا بأساليب أخرى. ومع ذلك فقد كان المصلحون من المتصوفة الإسبان يريدون أن يقلّلوا من العشوائية وغرابة الأطوار اللتين يتسم بهما هذا اللون من النشاط الروحى، وأن يقللوا من اعتماده على الأهواء المتقلبة للمرشدين الذين لم يتلقوا التأهيل الكافى. وهكذا قام القديس يوحنا الصليب (١٥٥٢ - ١٥٩١) بتنقية الشعائر من الطقوس المشكوك فيها والقائمة على الخرافة، بحيث تصبح التجربة الصوفية أكثر انتظاماً، وبحيث يعرف متصوفة العصر الجديد ما يتوقعونه

(*) نسبة إلى القرون الوسطى.

عند الانتقال من مرحلة إلى مرحلة، ويحيطون بأساليب تفادى المزالق والمخاطر التى تحفل بها الحياة الباطنة، والانتفاع بطاقاتهم الروحية بصورة مثمرة.

أما جمعية يسوع فقد كانت أكثر حداثة وإرهاصًا بما يخبئه المستقبل، وقد أنشأها جندى سابق اسمه إغناتيوس اللُّيولى (١٤٩١ - ١٥٥٥) وكانت تجسيداً لروح الكفاءة والفعالية التى أصبحت الطابع المميز للغرب الحديث. إذ عقد اغناتيوس العزم على استغلال قوة منطق الروح استغلالاً عمليًا، فكان اليسوعيون من أتباعه لا يودون إضاعة الوقت فى أساليب التأمل المطوّلة التى وضعها القديس يوحنا الصليب، ولذلك أعد ما أسماه التدريبات الروحية والتى تقتضى قضاء ثلاثين يومًا فى عزلة، تجرى خلالها تدريبات منتظمة، وتستثمر فيها كل لحظة، بحيث يمكن القول بأن اليسوعى يأخذ دورة تدريبية مكثفة فى التصوف، وما إن يستكمل المسيحى اعتناقه الحق للدين حتى يبدأ فى تصحيح أولوياته ويجهز نفسه للعمل. وكان ذلك الإلحاح على المنهج والنظام والترتيب يشبه العلم الجديد، فكان اليسوعيون يستشعرون وجود الله باعتباره قوة دينامية تدفعهم إلى كل مكان فى العالم، على نحو ما تدفع المستكشفين. فاتجه فرانسيس خافيير لنشر الدعوة فى اليابان (١٥٠٦ - ١٥٥٢) وروبرت دى نوبيلي (١٥٧٧ - ١٦٥٦) لنشرها فى الهند، وماثيو ريتشى (١٥٥٢ - ١٦١٠) لنشرها فى الصين. أى إن إسبانيا لم تكن قد تخلت عن الدين بعد، فى أوائل عهدها بالحداثة، بل تمكنت من اتخاذ خطوات إصلاحية لاستغلال فجر الحداثة وما أتى به من أضواء النظرات العميقة فى توسيع نطاق رؤيتها وقوتها.

وهكذا كانت إسبانيا فى مطلع - ذاتها جزءًا من طليعة القائمين على مسار الحداثة، ولو أن فرديناند وإيزابيلا اضطرا إلى وضع القيود على تلك الطاقة العارمة، إذ كانا يحاولان توحيد المملكتين اللتين كانتا مستقلتين ومنفصلتين وكان لابد من اندماجهما الكامل. وهكذا أنشأ العاهلان فى عام ١٤٨٣ ما يسمى بمحاكم التفتيش لفرض الوحدة الأيديولوجية فى مملكتهما الموحدة، فكانا يخلقان بذلك دولة حديثة ذات سلطة مطلقة وإن كانا يفتقران إلى الموارد اللازمة لإتاحة الحرية الفكرية الكاملة لرعايا تلك الدولة. وقام رجال محاكم التفتيش التابعون

للحكومة بالبحث عن المنشقين وإجبارهم على التخلي عن "الهرطقة" أو البدع، والهرطقة كلمة مشتقة من كلمة يونانية تعني "أن يسير المرء في طريقه الخاص به". ولم تكن محاكم التفتيش الإسبانية محاولة عتيقة من جانب الدولة للحفاظ على عالم باد وانقضى، بل كانت مؤسسة تحديث يستخدمها الملك والملكة لإيجاد الوحدة الوطنية. فهما يعلمان حق العلم أن الدين قد يصبح قوة متفجرة وثورية، وكان الحكام البروتستانت في انجلترا لا يقلون عنهما قسوة في معاملة المنشقين من "الكاثوليك" في انجلترا، الذين كانوا يعتبرون كذلك من أعداء الدولة. وسوف نرى أن هذا اللون من القسر والإرغام كثيراً ما كان جزءاً من عملية التحديث. ولما كان اليهود في إسبانيا هم أهم ضحايا محاكم التفتيش، فسوف نركز في هذا الفصل على رد فعل اليهود على هذه النزعة التحديثية العدوانية، وسوف تتضح مما حدث أساليب استجابة الناس في مناطق العالم الأخرى للتحديث.

كان قيام الإسبان بإعادة فتح الأراضي الإسلامية القديمة في الأندلس بمثابة كارثة لليهود في شبه جزيرة أيبيريا. أما في الدولة الإسلامية فقد كانت الأديان الثلاثة - أي اليهودية والمسيحية والإسلام - تعيش معاً في تناغم نسبي على مدى ما يربو على ستمائة عام، وكان اليهود، بصفة خاصة، يتمتعون بنهضة ثقافية وروحية في إسبانيا، ولم يتعرضوا لما تعرض له اليهود في سائر أوروبا من ألوان الاضطهاد. ولكن الجيوش المسيحية كانت في تقدمها التدريجي عبر شبه الجزيرة، غازية وفاتحة للمزيد من أراضي المسلمين، تحمل معها العداء للسامية. ففي عامي ١٣٧٨ و ١٣٩١ تعرضت الجاليات اليهودية في كل من أراغون وقشتالة للعدوان على أيدي المسيحيين الذين كانوا يجرون اليهود جراً إلى مياه التعميد ويرغمونهم على اعتناق النصرانية وإلا كان الهلاك عقابهم. وفي أراغون، كانت المواعظ التي يلقيها الكاهن الدومينيكاني ڤنسنت فيرير (١٣٥٠ - ١٤١٩) تؤدي بانتظام إلى اندلاع أعمال الشغب المعادية للسامية، كما كان فيرير يقوم بتنظيم مناظرات عامة بين الحاخامات والمسيحيين بقصد التشكيك في الدين اليهودي، وحاول بعض اليهود تفادي الاضطهاد بالتحول إلى اعتناق النصرانية طوعاً، وكان يطلق عليهم رسمياً تعبير خاص هو "المتحولون" (conversos) وإن كان المسيحيون ينعتونهم بلفظ "المارانو" (marranos) أي الخنازير، وهو لفظ سباب تعلق به بعض المتحولين

باعتباره سمة من سمات الفخر. وكان الحاخامات يحذرون اليهود من التحول، ولكن "المسيحيين الجدد" - وهو ما أصبح يطلق على كل من اعتنق النصرانية من اليهود - تمكنوا في البداية من تحقيق الثراء والنجاح، فأصبح بعضهم كهاناً ذوى مكانة رفيعة، وتزوج بعضهم من أبناء وبنات أفضل العائلات، وحقق الكثيرون نجاحات مرموقة في التجارة، وإن كان ذلك قد تسبب في إيجاد مشكلات جديدة، إذ كان "المسيحيون القدامى" يستاءون من صعود "المسيحيين اليهود" في مراقي المجتمع الاسباني، فاندلعت أعمال الشغب ما بين عامي ١٤٤٩ و ١٤٧٤ التي تستهدف هؤلاء 'المارانو'، فتعرضوا للقتل أو تدمير ممتلكاتهم أو الطرد من البلدة.

وأفزعت هذه التطورات الملك فرديناند والملكة إيزابيلا، إذ إن تحوّل اليهود إلى المسيحية لم يؤد إلى توثيق عرى مملكتهم المتحدة بل أدى إلى إحداث انقسامات جديدة، كما أقلق الملكيْن ما بلغهما من أنباء ارتداد بعض "المسيحيين الجدد" إلى دينهم القديم، وعودتهم إلى العيش يهوداً في السر. وقيل إنهم قد شكلوا حركة سرية تهدف إلى اجتذاب المزيد من 'المتحولين' إلى حظيرة اليهودية القديمة. وصدرت التعليمات إلى رجال محاكم التفتيش بالبحث عن هؤلاء اليهود المتخفّين، وكان الظن أنه يمكن التعرف عليهم إذا رفض أحدهم أن يأكل لحم الخنزير أو أن يعمل في يوم السبت. وكان المشتبه فيهم يتعرضون للتعذيب حتى يدلوا باعترافهم بالخيانة والكفر وبالمعلومات عن "دعاة اليهودية" في السر. وكان من نتيجة ذلك أن قتلت محاكم التفتيش في السنوات الاثنتى عشرة الأولى من عملها نحو ١٣٠٠٠ من 'المتحولين'، ولو أن الكثيرين من هؤلاء، سواء منهم من قتل أو سجن أو صودرت أملاكه، كانوا في الحقيقة من الكاثوليك المخلصين الذين كانوا أبرياء كل البراءة من تهمة الدعوة إلى اليهودية، مما جعل الكثيرين من 'المتحولين' يشعرون بالمرارة - بطبيعة الحال - ويتشككون في دينهم الجديد.

عندما فتح فرديناند وإيزابيلا غرناطة في عام ١٤٩٢، كانا يرثان بذلك جالية كبيرة وجديدة من اليهود في تلك المدينة الدولة، وانتهى رأيهما إلى أن زمام الموقف قد أفلت من أيديهما، ولابد من حل نهائي للمشكلة اليهودية، ومن ثم وقع العاهلان مرسوم الطرد. وتمزق شمل اليهود في إسبانيا، إذ تحول نحو ٧٠٠٠٠

إلى اعتناق النصرانية، وظلوا في البلد ليُبتلوا بمحاكم التفتيش، واتجه الباقون أي نحو ١٣٠٠٠٠ يهودي، على نحو ما رأينا، إلى المنفى. وبكى اليهود في شتى أنحاء العالم ما حدث ليهود إسبانيا باعتباره أكبر كارثة وقعت لهم منذ تدمير المعبد في القدس في عام ٧٠ للميلاد، وهو العام الذي أُرغم اليهود فيه على الخروج إلى المنفى في جاليات متفرقة خارج فلسطين أطلق عليها مجتمعة تعبير 'الشتات'. ومنذ ذلك الحين وموضوع المنفى من الموضوعات الرئيسية الأليمة في الحياة اليهودية. فالواقع أن طرد اليهود من إسبانيا في عام ١٤٩٢ كان ختامًا للقرن الذي شهد حالات الطرد المتعاقبة لليهود من منطقة أوروبية بعد أخرى، إذ شهد ترحيلهم أولاً من ڤيينا ولينز في عام ١٤٢١، ومن كولونيا في عام ١٤٢٤ ومن أوغسبرج في عام ١٤٣٩، ومن باڤاريا في عام ١٤٤٢، ومن المدن التابعة للتاج في موراڤيا في عام ١٤٥٤. ثم طُرد اليهود من بيروجيا في عام ١٤٨٥، ومن ڤيشنزا (١٤٨٦) وبارما (١٤٨٨) وميلانو ولوكا (١٤٨٩) وتوسكانيا (١٤٩٤). وانتقل اليهود تدريجيًا إلى الشرق، وشرعوا يقيمون ما ظنوه موقعًا حصينًا لهم في بولندا. وهكذا أصبح المنفى، فيما يبدو، عنصرًا دائمًا ومحتومًا من عناصر الحياة اليهودية.

كان ذلك، بالتأكيد، ما رسخ في أذهان اليهود الإسبان الذين لجأوا بعد طردهم إلى ولايات الامبراطورية العثمانية في شمال إفريقيا وشبه جزيرة البلقان فقد اعتادوا العيش في المجتمع الإسلامي، ومع ذلك فإن فقدان إسبانيا - التي كانوا يسمونها 'سفاراد' - ترك في وجدانهم جرحًا عميقًا غائرًا، إذ أحس هؤلاء اليهود السفارديين أن خللاً ما أدى إلى زحزحتهم، وزحزحة كل شيء آخر، عن موقعه الصحيح. فالمنفى زحزحة روحية لا مادية فقط، لأن المنفى مكان غير مألوف على الإطلاق، ومن ثم فليس له معنى، فالإنسان إذا اقتُلعت جذوره عنوة وبعنف يحرمه من كل ما كان يرتكن إليه ويأنس إليه في العادة، ويمزق عالمه، وينتزعه من الأماكن المشبعة بالذكريات ذات الأهمية الحيوية لهويته، ويلقي به إلى الأبد في بيئة غريبة عنه، فقد يشعر أن وجوده نفسه أصبح في خطر. فإذا اقترن المنفى أيضًا بالقسوة الإنسانية، فقد يطرح أسئلة ملحة حول مشكلة الشر في العالم الذي خلقه الله العادل ذو الخير العميم.

كان ما شهده اليهود السفارديون يمثل شكلاً صارخًا من أشكال اقتلاع الجذور والنزوح التي تعرضت لها بعض الشعوب الأخرى التي وقعت في وقت لاحق بين فكيّ عملية تحديث عدوانية. وسوف نرى أن الحضارة الغربية الحديثة كانت كلما ضربت جذورها في بيئة أجنبية، أدت إلى تحولات ثقافية عميقة إلى الحد الذى جعل الكثيرين يشعرون بالاغتراب والتيه. لقد زال العالم القديم، ولكن غرابة العالم الجديد فى أعين الناس جعلتهم لا يستطيعون الاطمئنان إلى بيئتهم التى كانوا يألفونها يوما ما، ومن ثم لا يجدون لحياتهم أى معنى، بل أصبح الكثيرون يعتقدون أن وجودهم نفسه معرض للخطر، كما كان الحال مع السفارديين، إذ كانوا يخافون الفناء والانقراض، وفى غمار الحيرة والآلام يفعل الكثيرون ما فعله بعض الاسبان المنفيين، أى اللجوء إلى الدين. ولكن التغيير الكامل الذى أصاب حياتهم أرغمهم على محاولة التوصل إلى أشكال جديدة للعقيدة، حتى تستطيع التقاليد القديمة أن تخاطبهم باللغة الملائمة للظروف التى اختلفت من حولهم اختلافًا جذريًا.

ولكن ذلك استغرق وقتًا طويلاً، والواقع أن اليهود المنفيين فى أوائل القرن السادس عشر اكتشفوا أن الديانة اليهودية التقليدية لم تنفعهم بشىء، وكانت الكارثة، فيما يبدو، غير مسبوقة، فأشكال الدين القديمة لم تعد ناجحة، مما جعل البعض يتجه إلى "المشيحانية"(*) ومعناها الإيمان 'بماشيح' أو 'مسيح' – أى ملك لآل داود 'مُسح' على رأسه بالزيت القدسى – وهو الذى كان اليهود ينتظرون

(*) "الماشيح" و"المشيحانية" Messiah and Messianism "ماشيح" كلمة عبرية تعنى "المسيح المخلص"، ومنها "مشيحيوت" أى "المشيحانية" وهى الاعتقاد بمجىء "الماشيح". والكلمة مشتقة من الفعل العبرى "مشح" أى "مسح" بالزيت المقدس. وكان اليهود، على عادة الشعوب القديمة، يمسحون رأس الملك والكاهن بالزيت قبل تنصيبهما، دلالةً على المكانة الخاصة الجديدة وعلى أن الروح الإلهية أصبحت تسرى فيهما، حسب الاعتقادات السائدة آنذاك. وقد اتسع مدلول الكلمة فيما بعد، فأصبحت تعنى "المخلّص"، والذى يُعتقد أنه شخص خلقه الإله قبل الدهر ويبقيه فى السماء حتى يحين موعد إرساله إلى الأرض لتخليصها من الشرور. وترى العقيدة المشيحانية اليهودية أن ذلك المخلّص هو من نسل داود، وأنه سيأتى بعد ظهور النبى إيليا ليعدّل مسار التاريخ وينهى عذاب اليهود وشتاتهم، ويعود بهم إلى أرض صهيون (فلسطين)، ثم يبدأ الفردوس الأرضى الذى يدوم ألف سنة.
المسيرى، الموسوعة، م ٥ ص ٢٩٤.

ظهوره على امتداد قرون طويلة، حتى يعيدهم إلى أرض الميعاد، ويضع حدا لوجودهم فى المنفى. وكانت بعض التقاليد اليهودية قد أشارت إلى فترة من المكابدة والمعاناة تسبق مباشرة ظهور الماشيح. وهكذا خطر لبعض السفارديين المنفيين الذين لجأوا إلى بلدان شبه جزيرة البلقان أن ما وقع لهم هم والكثيرين من زملائهم اليهود فى أوروبا من معاناة واضطهاد فى أوروبا ليس له سوى معنى واحد، فتصوروا أن تلك الفترة لابد أن تكون فترة المكابدة التى تنبأ بها الأنبياء والحكماء، وأطلقوا عليها اسم "آلام مخاض الماشيح"، إذ إن هذا العذاب سوف يأتى بالخلاص وبحياة جديدة. ولا شك أن بعض الشعوب الأخرى التى أحست بأن مقدم الحداثة قد دمر عالمها سوف تنزع هى الأخرى إلى احتضان آمال الخلاص والهناء المقيم. ولكن "المشيحانية" لها مشكلاتها، فالواقع هو أن كل حركة مشيحانية تتعلق آمالها بالظهور الوشيك للمخلّص تمنى بالفشل وتنتهى فى كل مرة بخيبة الأمل. ونجح اليهود السفارديون فى تجنب هذه المعضلة بالعثور على حل أقرب للقبول - إذ وضعوا أسطورة جديدة.

كانت مجموعة من السفارديين قد انتقلت من البلقان إلى فلسطين واستقرت فى صفد بمنطقة الجليل. وكانت إحدى التقاليد تقول إن الماشيح (عندما يأتى) سوف يكشف عن نفسه فى الجليل، وكان المنفيون من أسبانيا يريدون أن يكونوا أول المرحبين به. واعتقد بعضهم أنه قد اهتدى إليه فى شخص يهودىّ أشكنازىّ(*) هزيل نحيل، تبدو عليه مخايل القداسة، يدعى إسحاق لوريا (١٥٣٤ - ١٥٧٢) كان قد استقر فى صفد، وكان ذلك الرجل هو أول من وضع الصيغة المفصلة للأسطورة الجديدة وكان بذلك يرسى شكلا من أشكال "القبالاه" ما زال يحمل اسمه. ونقول نحن المحْدثين إن لوريا هو الذى خلق تلك الأسطورة وإنه كان قادراً على الاستجابة الكاملة إلى الرغبات والمخاوف الدفينة الكامنة فى اللاوعى لدى أبناء جلدته إلى الحد الذى مكّنه من وضع قصة خيالية تنم عن طاقة إبداعية

(*) نسبة إلى الكلمة العبرية 'أشكيناز' التى تعنى ألمانيا، ومن ثم فهى تشير إلى من كانوا يقيمون فى منطقة نهر الراين، ويتحدثون لغة هى خليط من الألمانية والعبرية تسمى اليديشية Yiddish وأصبحت تشير إلى اليهود الغربيين فى مقابل السفارديين الذين يعتبرون شرقيين، وإن كانوا قد نزحوا أصلاً من أسبانيا، كما جاء فى المتن.

فاستطاعت أن تحمل السلوان والأمل لا إلى المنفيين في صفد فحسب، بل إلى اليهود في شتى أرجاء المعمورة. ولكننا نقول ذلك لأن تفكيرنا عقلاني في المقام الأول ويصعب علينا إدراك صورة العالم الأسطورية في الفترة السابقة للحداثة. أما تلاميذ لوريا فلم يكونوا يرون أنه قد "اخترع" أسطورة الخلق التي جاء بها، ولكنهم كانوا يرون أن الأسطورة قد تنزّلت عليه أو كشفت له عن نفسها من تلقاء نفسها. وكل من لا تربطه علاقة وثيقة بطقوس "القبالاه اللُّورية" وممارساتها يدهش ويعجب من غرابة قصة الخلق المشار إليها، فهي لا تشبه مطلقًا قصة الخلق الواردة في سفر التكوين، ومع ذلك فقد كان للأسطورة معناها ومغزاها الكامل لممارسي القبالاه في صفد، المنغمسين في الطقوس والتدريبات التأملية التي نصّ عليها لوريا، بل وعلى امتداد جيل كامل بعد ذلك، إذ كانوا لا يزالون يعانون من الدُّوار الذي أحدثته صدمة المنفى، إذ كشفت الأسطورة لهم أو "أماطت اللثام" عن حقيقة كانت واضحة من قبل، ولكن تجاوبها بقوة كبيرة مع أحوال اليهود في مطلع العصر الحديث هيّأ لها الصدق والتصديق على الفور، بعد أن أضاءت ظلمات عالمهم، وجعلتهم يشعرون أن الحياة أصبحت محتملة، بل أصبحت في الواقع مصدر فرح وسرور أيضًا.

وحين يواجه الفرد في العصر الحديث أسطورة الخلق اللورية فسوف يتساءل على الفور "هل حدث ذلك حقا؟" إن الأحداث تبدو غير محتملة الوقوع ولا يمكن إثباتها، ولذلك فنحن نرفضها باعتبارها أكاذيب واضحة، ولكن السبب في ذلك هو أننا لا نقبل إلا صورة الحقيقة العقلانية، بعد أن فقدنا القدرة على إدراك احتمال وجود صور أخرى للحقيقة، فلقد نشأت لدينا - مثلا - نظرتنا العلمية إلى التاريخ التي تجعلنا نراه في شكل وقائع فريدة متتابعة في الزمن. ولكن الناس في الفترة السابقة للعالم الحديث لم يكونوا يرون أن أحداث التاريخ فريدة، بل كانوا يعتبرونها أمثلة متكررة للقوانين الأزلية، أي تجليات لحقيقة لا زمنية وثابتة. فمن المحتمل أن يتكرر وقوع إحدى الحوادث التاريخية، لأن جميع الأحداث الأرضية تعبر عن قوانين الوجود الأساسية. فنحن نقرأ في الكتاب المقدس مثلاً أن النهر قد انشق انشقاقًا خارقًا، مرتين على الأقل، ليسمح لبني إسرائيل بالعبور، وكثيراً ما "يهبط" بنو إسرائيل مصر ثم يقومون برحلة العودة إلى أرض الميعاد. ومن

الموضوعات التى تتكرر أكثر من غيرها فى الكتاب المقدس موضوع المنفى، وقد أصبح هذا الموضوع، بعد الكارثة التى حلت بيهود إسبانيا، يصبغ بألوانه الوجود اليهودى كله - فيما يبدو - ويعبر عن خلل فى أساس الوجود نفسه. وتصدت القبالة اللورية لهذه المشكلة بالعودة إلى البداية، كشأن كل أسطورة، لتفحص موضوع المنفى ، الذى كان يبدو فى صورة قانون من تلك القوانين الأزلية، ولتكشف عن مغزاه الكامل.

وتبدأ عملية الخلق فى أسطورة لوريا بالذهاب طوعًا إلى المنفى، إذ تسأل فى مطلعها كيف يوجد العالم إذا كان الإله فى كل مكان، والإجابة هى مبدأ "تسيم تسوم"(*) ("التراجع") أى إن الإله المطلق الذى لا حدود له ولا يمكن لأحد أن يصل إليه، وهو الذى يسميه القبّاليون "إين سوف" ("اللانهائى")(**) كان عليه أن ينكمش فى ذاته، كأنما ليخلى بذلك مكانًا داخل ذاته، إن صح هذا التعبير، فيتيح بذلك الحيز اللازم لوجود العالم. وهكذا تقول الأسطورة إن الخلق قد بدأ بخطوة تنم عن قسوة ربانية، إذ إن "إين سوف" تدفعه الرغبة الرحيمة فى إطلاع مخلوقاته على وجوده فى ذواتهم إلى إلقاء جزءٍ من ذاته فى المنفى. وهكذا، فخلافًا لعملية الخلق السلمية المنتظمة التى يصفها الأصحاح الأول من سفر التكوين، نجد أن هذه العملية قد اتسمت بالعنف، وبالانفجارات الأولى، والكوارث، والبدايات المجهضة، وهى ما كان اليهود السفارديون يرون فيه تقويمًا أكثر دقة للعالم الذى يعيشون فيه. ففى المراحل الأولى من العملية التى يصفها لوريا، حاول "إين سوف"

(*) "تسيم تسوم" Tsimtsum كلمة عبرية وردت فى كتب التفسير اليهودية (المدراش)، وتشير إلى عملية انكماش الخالق حتى يدخل قدس الأقداس فى الهيكل، حسب المنظور اليهودى. ولكن إسحق لوريا استخدم الكلمة بطريقة مغايرة لتدل على العملية التى ينكمش الخالق خلالها إلى نقطة داخل نفسه، وفق تصور لوريا، وهو انكماش ينتج عنه تركّز، ثم تصدر عنه التجليات النورانية العشرة بعد ذلك.
المسيرى، الموسوعة، م ٥ ص ١٨٦.

(**) "الإين سوف" Ein Sof كلمة عبرية تعنى "اللانهائى" أو "اللامحدود"، وهى صفات يطلقها أنصار النزعة الصوفية اليهودية (القباليون) على الإله، قائلين إنه وُجد أو أوجد نفسه، على مراحل زمنية متعاقبة من خلال عملية صيرورة مركبة، حيث تحول اللاشىء الإلهى إلى الكيان الإلهى. ولكن الكلمة تعنى أيضًا "اللاشىء" أو "العدم" أو "التخفى"، ولهذا يطلق "القباليون" على الإله أحيانًا اسم "الإله الخفى".
المسيرى، الموسوعة، م ٥ ص ١٧١.

أن يملأ الفراغ الذى كان أنشأه نتيجة عملية الانكماش "تسيم تسوم" بالنور القدسي ولكن "الأوعية" أو "الأنابيب" التى كان من المفروض أن تنقل هذا النور تحطمت بسبب قوة الضغط فيها، وتطاير الشرار من النور القدسي فسقط فى الهوّة التى ضمت كل ما لا ينتمى إلى الإله. وبعد عملية "تحطم الأوعية" عاد بعض الشرار إلى الإله، وظل بعضه الآخر حبيسًا فى تلك المنطقة غير الإلهية، وهى التى ملأها 'إين سوف' بكل إمكانيات الشر التى طهّر ذاته منها فى عملية الانكماش "تسيم تسوم"، وبعد هذه الكارثة أصبح الخلق مُعوّجًا، ولم يكن كل شيء فى مكانه الصحيح، وعندما خلق آدم كان بإمكانه تصحيح الأوضاع، ولو أنه فعل ذلك لانتهى المنفى الربانى فى أول عطلة من عطلات السبت، ولكن آدم اقترف الخطيئة، ومنذ تلك اللحظة والشرر القدسي حبيس فى الأشياء المادية، وأصبحت "السكينة" - وهو المصطلح الذى يشير إلى أقرب صور الوجود الإلهى التى يستطيع الإنسان إدراكها على الأرض - تطوف بين بقاع الأرض وقد كتب عليها أن تعيش فى منفى أبدىّ، متعطشة للعودة والالتحام مع الإله.

إنها لقصة خيالية، ولكنك إن سألت "القباليين" فى صفد إن كانوا يصدقون أن ذلك قد وقع بالفعل لقالوا إن السؤال فى غير موضعه، فالحادثة الأولية القديمة التى تتحدث عنها الأسطورة ليست مجرد حادثة وقعت ذات يوم فى الماضى السحيق، بل هى أيضًا واقعة تحدث فى كل آن، وليس لدينا من المفاهيم أو الألفاظ ما ينطبق بدقة على مثل هذه الحادثة لأن مجتمعنا العقلانى ينظر إلى الزمن فى صورة التسلسل والتعاقب وحسب. ولو أن المصلّين فى معبد إليوسيس فى بلاد اليونان القديمة قد سئلوا إن كانوا يستطيعون إثبات أن بلوتو قد تمكّن حقًا من حبس بيرسيفونى فى العالم السفلى وإثبات أن أمها ديميتير قد هامت على وجهها لتنعى فقدان ابنتها، فالأرجح أنهم كانوا سيجدون السؤال مصدر حيرة شديدة، فأنىّ لهم أن يتأكدوا أن بيرسيفونى قد عادت إلى الأرض على نحو ما تروى الأسطورة ؟ قد يقولون إن آية ذلك هو أن الإيقاع الأساسى للحياة الذى كشفت عنه تلك الأسطورة كان يجرى فى الواقع، فالناس تجنى المحاصيل فى الحقول، والبذور المحفوظة فى المخازن تحت الأرض تُبذر فى المواعيد الدقيقة، والقمح ينمو أخيراً. فالأسطورة وظاهرة الحصاد يشيران إلى شيء أساسى وعالمى فى هذه الدنيا، على

نحو ما تشير الكلمات المرادفة للقارب أو السفينة - بالانجليزية والفرنسية - إلى واقع خارجي ومستقل عن أى من تلك الكلمات، والأرجح أن اليهود السفارديين كانوا سيجيبون إجابة مماثلة، فالمنفى قانون من قوانين الوجود الأساسية، وحيثما يممت وجهك شاهدت يهوداً اجتُثَّتْ جذورهم فعاشوا غرباء، بل لقد مر غير اليهود بمشاعر الفقدان والضياع وخيبة الأمل والإحساس بأنهم لن يتمتعوا حقًا بالانتماء الكامل لهذا العالم، على نحو ما تشهد به القصص العالمية عن طرد البشر الأوائل من الفردوس الأولى القديمة. ولقد كانت قصة الخلق المعقدة التى وضعها لوريا تميط اللثام عن ذلك كله وتوضحه بأسلوب جديد كل الجدة، إذ لم يكن المنفى الذى كتب على "السكينة" أن تكابده، والمنفى الذى كتب عليهم أن يعيشوا فيه، نازحين أبداً، ظاهرتين منفصلتين بل هما شيء واحد، وكانت أسطورة زِمْزُم دليلاً على أن المنفى مكتوب فى أساس الوجود نفسه.

لم يكن لوريا كاتبًا، ولم تكن التعاليم التى أتى بها إبان حياته معروفة إلا لعدد محدود من الناس ولكن تلاميذه سجلوها للأجيال اللاحقة، وقام غيرهم بنشرها فى أوروبا. وبحلول عام ١٦٥٠ أصبحت "القبالاه اللورية" حركة جماهيرية، بل غدت المذهب اللاهوتى الوحيد الذى ظفر بمثل ذلك القبول الشامل بين اليهود فى ذلك الوقت. ولم يكن السبب هو إمكان إثبات صحتها عقلانيًا أو علميًا، فالواقع أن ذلك محال، وهى تتناقض بوضوح وجلاء مع سفر التكوين فى جميع التفاصيل تقريبًا، ولكن القراءة الحرفية للكتب المقدسة، على نحو ما سوف نرى، ظاهرة حديثة، وقد شغل الناس بها بسبب غلبة الوعى العقلانى على الوعى الروحى، فكان اليهود والمسيحيون والمسلمون يستمتعون جميعًا، قبل العصر الحديث، بالتفسيرات الرمزية والاستعارية و'الباطنية' لنصوصهم المقدسة، فكلام الله لا حدود له وهو قادر على الإيحاء بمعانٍ كثيرة. وهكذا لم يحزن اليهود، على نحو ما قد يحزن الكثيرون من المتدينين المحدثين، لخروج لوريا عن المعنى الصريح للكتاب المقدس. وكانت الأسطورة التى وضعها تخاطبهم بثقة وقوة لأنها تشرح لهم حياتهم وتقدم لهم المعنى والمغزى، فلم يعودوا يشعرون أنهم شعب مُهَمَّش، وأن العالم الحديث الذى بدأ يتجسد قد نبذهم، بل كانوا يستشعرون من خلال هذه الأسطورة أن ما يمرّون به متناغم مع أولى قوانين الوجود الأساسية، فالأسطورة

تقول إن الإله نفسه كابد تجربة المنفى، وإن كل شيء في الخلق زُحزح عن مكانه ونزح عنه من اللحظة الأولى، فالشرر المقدس محبوس في المادة، والخير مرغم على الصراع مع الشر، وتلك من حقائق الحياة القائمة في كل مكان. بل إنهم رأوا في الأسطورة ما يقول بأن اليهود ليسوا من المنبوذين أو المرفوضين بل من العاملين الرئيسيين في قضية نشدان الغفران وتحقيقه. أي إن هذا المنفى العالمي يمكن أن ينتهي عن طريق الالتزام الدقيق بأوامر التوراة ونواهيها، وبالشريعة الموسوية، وبالطقوس الخاصة التي وضعت في صفد، وهكذا يستطيع اليهود "إعادة" (ترجمة لفظة "تيقون"(*) العبرية) السكينة إلى الإله، والشعب اليهودي إلى أرض الميعاد، وبقية العالم إلى حالته الصحيحة.

ولم تفقد هذه الأسطورة أهميتها لليهود أبداً، فرأى بعضهم أنه لم يعد قادراً بعد مأساة المحرقة النازية على رؤية الإله إلا في صورة الرب الذي يتعرض للمعاناة، ويتسم بالعجز المتمثل في عملية الانكماش "تسيم تسوم"، والذي لا يستطيع التحكم في الخلق.

ولا تزال الصور الشعرية الخاصة بالشرر المقدس الحبيس في المادة، ومهمة البعث الخاصة بإصلاح الخلل الكوني "تيقون"، مصدر إلهام للحركات اليهودية الحديثة والأصولية. كانت "القبالاه اللّورية"، شأنها في ذلك شأن كل أسطورة أصيلة، لوناً من التجليات التي بيّنت لليهود أسس حياتهم ومعناها، فكانت الأسطورة تحمل في باطنها أسس صدقها، وكانت على أحد المستويات العميقة تعتبر بديهية، بمعنى أنها لم تكن تستند إلى دليل عقلاني بل ولم تكن في حاجة إليه. ونحن قد نصف اليوم "الأسطورة اللورية" بأنها رمز أو استعارة، ولكننا حتى حين نفعل ذلك نكون قد أخضعناها للمنهج العقلاني، فكلمة الرمز في اللغات الأوربية مشتقة من كلمة يونانية تعني إقامة رابطة بين شيئين بحيث يصبح من المحال

(*) "تيقون" Tikkun كلمة عبرية تعني "الإصلاح" أو "إعادة الشيء إلى وضعه الصحيح". وتشير الكلمة في منظور لوريا إلى عملية إصلاح الخلل الكوني، التي تتحقق بعد تخليص الشرارات الإلهية المبعثرة عقب انكماش الإله وعقب تهشم الأوعية، والهدف منها هو أن يصل الإله إلى وحدته ويعم الخلاص العالم، وهي عملية كونية تاريخية يشارك فيها الجنس البشري بأسره، ولكنها تعتمد على اليهود في المقام الأول.
المسيرى، الموسوعة، م ٥ ص ١٨٦.

فصل أحدهما عن الآخر، ولكن الناس في الغرب، عندما يقولون إن أحد الطقوس أو إحدى الأيقونات "لا تزيد عن كونها رمزاً من الرموز"، يفصحون في الواقع عن الوعي الحديث الذي يصر على الفصل بين الشيئين.

كان المنطق الروحي في الديانات القديمة لا ينفصل عن العقيدة، فهو يُدخل الحقيقة الخالدة في الحياة الدنيوية للعابدين من خلال الشعائر والممارسات التأملية، وعلى الرغم من قوة رموز "القبالاه اللورية" فإنها لم تكن تستطيع أن تكتسب تلك الأهمية الحيوية للحياة اليهودية لو لم يكن التعبير عنها قد اتخذ شكل الطقوس البليغة القادرة على أن تثير في نفوس المقيمين في المنفى الوعي بالمعنى الذي يتعالى على الدنيا ويتجاوزها، وكان "القبّاليون" في صفد قد ابتدعوا طقوساً خاصة لإعادة تجسيد المبادئ اللاهوتية التي وضعها لوريا، كان من بينها سهر الليل كله حتى تتحد نفوسهم مع "السكينة" التي تخيلوا أنها امرأة تطوف العالم بأحزانها وهمومها وهي تتحرق شوقًا إلى العودة إلى نبعها القدسي. وقد يصحو اليهود في منتصف الليل، فيخلعون أحذيتهم، ويبكون، ويمسحون أوجههم في التراب، وهي الطقوس التي تعبر عن أحزانهم الخاصة بالثكل والنبذ وتربطهم بالفقدان الذي تعرض له الوجود الإلهي نفسه. وقد يظلون يقظين طول الليل، يناجون الإله مثل العشاق، ويبكون ألم الفراق الذي يكمن في صلب الكثير من أحزان البشر، ولكنه يعتبر عماد المكابدة في المنفى. وكانت هناك كفّارات خاصة - كالصوم والجلد والتدحرج في الثلج - تدخل في نطاق طقوس الإصلاح (تيقون) وقد يقوم 'القبّاليون' بالسير مسافات طويلة في الريف، فيتجولون مثل "السكينة"، كأنما يمثلون عمليًا إحساسهم بالتشرد. وتؤكد الشريعة اليهودية أن أعمق قوة وأعمق معنى للصلاة لا يتحقق إلا في صلاة الجماعة، وبحيث لا يقل العدد عن عشرة من الذكور، ولكن التعليمات الصادرة في صفد كانت تقضي بصلاة الفرد وحده، وكان الهدف هو إذكاء الإحساس الكامل بمعنى العزلة، ومعنى الضعف في العالم. إذ كانت الصلاة الفردية تقيم مسافة بين اليهودي وبقية المجتمع، وكانت تهيئه لنوع مختلف من الخبرات، وتساعده على أن يقدر من جديد مدى خطورة عزلة اليهود في عالم يتهدد وجودهم باستمرار.

ولكن لوريا كان يؤكد بإصرار ضرورة عدم استمراء الأحزان، وضرورة بذل القبّاليين جهوداً منتظمة ومنسقة حتى يفوزوا بقدر ما من السرور، فكانت طقوس منتصف الليل تنتهي دائماً في الفجر بتأمل عودة السكينة إلى الاندماج مع "إين سوف"، ومن ثم انتهاء انفصال البشرية عن الألوهية. وكان المطلوب من كل 'قبّالي' أن يتخيل أن كل عضو من أعضاء جسده بيت أرضي للوجود الإلهي. وتؤكد جميع الأديان في العالم أن الحياة الروحية لن تكون صحيحة إلا إذا أدت إلى التراحم الفعلي، وكانت 'القبالاه اللورية' تدعو تلك الدعوة أيضاً، فكانت تنص على كفّارات بالغة الشدة للأخطاء التي تضر بالغير، مثل الاستغلال الجنسي، والغيبة والنميمة، وإهانة الآخرين والغمز واللمز، وعدم البرّ بالوالدين.

وأخيراً، علّم "القبّاليون" تلك الممارسات الصوفية التي نشأت في معظم أديان العالم، وهي التي تساعد المتمكّن على النفاذ إلى أعمق مستويات النفس البشرية واكتساب النظرات الحدسية. وكان التأمل الصوفي في صفد يتركز في إعادة تشكيل الحروف التي تكون اسم الإله بصورة تفصيلية وبمهارة في لحظات تركيز تسمى "قُوَانوت" من شأنها مساعدة القبّالي على الوعي بوجود آثار القداسة في ذاته، وكان كبار القبّاليين يعتقدون أنه يمكن أن يصبح بذلك نبيًّا قادراً على النطق بأسطورة جديدة، والإتيان بحقيقة دينية ظلت مجهولة دهراً أو الكشف عنها، على نحو ما فعل لوريا. وكانت لحظات "القُوَانوت" لا شك مصدر فرح وسرور كبير للقبّاليين، إذ قال حاييم ڤيتال (١٥٤٢ - ١٦٢٠) الذي كان من تلاميذ لوريا، إنه كان ينتشي بها فيضطرب ويهتز طرباً ورهبة، وكان القبّاليون يرون الرؤى ويستشعرون نشوات التعالي التي تغير من شكل العالم في الوقت الذي كان يبدو فيه قاسياً وغريباً.

لقد نجح الفكر العقلاني نجاحاً مدهشاً في المجالات العملية، ولكنه لا يستطيع التخفيف من أحزاننا. واكتشف القبّاليون في أعقاب الكارثة التي حلت باليهود في إسبانيا أن المذاهب الفلسفية العقلانية التي شاعت بين اليهود في الأندلس، لا تستطيع التصدي لآلامهم. وبدا لهم أن الحياة قد تعرضت لنزيف سلبها معناها، فإذا لم يجد البشر لحياتهم معنى، فما أيسر أن يسقطوا في هوة اليأس. وكان

المنفيون يسعون إلى أن تصبح الحياة محتملة، فلجأوا إلى المنطق الروحي وإلى التصوف، مما مكّنهم من إقامة الصلات مع منابع إحساسهم بالألم وبالفقدان ومنابع رغباتهم الكامنة في اللاوعي، حتى رست سفينة حياتهم على شط تلك الرؤيا التي حققت لهم الراحة النفسية.

ولكننا نلاحظ أن لوريا وتلاميذه كانوا يختلفون عن إغناطيوس اللُّيولي في أنهم لم يبتكروا ولم يضعوا خططًا عملية لإنقاذ اليهود سياسيًا، وإذا كان القبّاليون قد استقروا في أرض إسرائيل فإنهم لم يكونوا صهيونيين، ولم يكن لوريا يحث اليهود على وضع حد للحياة في المنفى بالهجرة إلى الأرض المقدسة. ولم يستخدم أسطورته ولا رؤياه الصوفية في خلق أيديولوجية تصبح مشروعًا للعمل. ولم تكن تلك هي المهمة المنوطة بالمنطق الروحي، بل إن مثل ذلك التخطيط العملي والنشاط السياسي كان ينتمي إلى مجال "اللوغوس" أي المنطق العقلاني والتحليلي. وكان لوريا يعلم أن مهمته باعتباره متصوفًا هي إنقاذ اليهود من اليأس الوجودي والروحي. وعندما بدأ تطبيق هذه الأساطير فيما بعد على عالم السياسة العملية، فإن النتائج قد تكون فاجعة، على نحو ما سنرى بعد قليل من هذا الفصل.

لن يكون للمنطق الروحي والمذاهب العقائدية معنى دون العبادات والصلوات والطقوس، ولولا الشعائر والاحتفالات الخاصة التي قربت الأسطورة إلى نفوس القباليين وأذهانهم، لظلت قصة الخلق التي أتى بها لوريا قصة خيالية لا معنى لها. فالعقيدة الدينية، مهما تكن، لا تكتسب معناها إلا في سياق الشعائر، فإذا حرمت الناس من ذلك اللون الخاص من ألوان النشاط فسوف يفقدون إيمانهم، وذلك هو ما حدث لبعض اليهود الذين قرروا التحول إلى المسيحية والبقاء في شبه جزيرة أيبيريا، كما حدث ذلك أيضًا للكثيرين من المحدثين الذين ينقطعون عن التأمل أو أداء الشعائر أو المشاركة في أية عبادات احتفالية، فيكتشفون أن المنطق الروحي للدين قد فقد معناه تمامًا. ولقد تمكن الكثيرون من 'المتحولين' إلى الكاثوليكية من اعتناقها اعتناقًا كاملاً، بل إن عددًا منهم مثل المصلحيْن خوان دي ڤالديس (١٥٠٠ - ١٥٤١) وخوان لويس ڤيڤيس (١٤٩٢ - ١٥٤٠)، أصبحوا

من كبار زعماء حركة الإصلاح المضاد، ومن ثَم أسهموا إسهامًا كبيرًا في مطلع الثقافة الحديثة، بنفس الأسلوب الذى اتسم به التأثير العميق للعلمانيين من اليهود في المراحل المتأخرة من الحداثة، مثل كارل ماركس، وسيجموند فرويد، وإميل دوركايم، وألبرت أينشتاين، ولودفيج ڤتجنشتاين بعد أن اندمجوا اندماجًا كاملاً في التيار الرئيسي للمجتمع.

وكان من أشهر هؤلاء المتحولين الذين كان لهم نفوذهم وتأثيرهم المرموق امرأة تدعى تيريزا الأڤيلية (١٥١٥ - ١٥٨٢) التى تولت تعليم وتوجيه القديس يوحنا الصليب والتى كانت أول امرأة تحصل على درجة الدكتوراه الكنسية، وكانت تيريزا رائدة الإصلاح الروحى في إسبانيا، وكانت تشغلها قضية المرأة بصفة خاصة، فعملت على توفير التعليم الدينى الأساسى لها، بعد أن لاحظت حرمان النساء بصفة عامة من فرصة تلقى التعليم الراقى، ورأت كيف يمارسن في حالات كثيرة أشكالاً غير صحية من التصوف، بسبب المرشدين الروحيين غير المتمكنين من فنّهم. وكانت تؤكد أن حالات الغيبوبة الهستيرية، والرؤى والنشوات الملتهبة لا علاقة لها بالقداسة، بل إن التصوف يتطلب مهارة فائقة، والقدرة على التركيز المنتظم، والشخصية المتوازنة، والطبع البشوش المتعقل، ويجب أن يصبح جزءًا لا يتجزأ من الحياة العادية وذلك بأسلوب يتسم بالتحكم في النفس واليقظة والتنبّه لكل شيء. وكانت تيريزا مثل القديس يوحنا الصليب، من دعاة التحديث والمتصوفة ذوى العبقرية، ولكنها لم تكن لتستطيع تنمية تلك الموهبة لو أنها لم تهجر اليهودية، إذ لا يسمح إلا للرجّال بمزاولة 'القبّالة'. ومع ذلك فمن الطريف أن طابعها الروحانى ظل يهوديًا، فهى ترصد في القلعة الباطنة معراج الروح خلال سبع قاعات سماوية حتى تصل إلى الله، وهو شكل يحمل بصمات شبه واضحة بالتصوف العرشى الذى انتشر في العالم اليهودى منذ القرن الأول وحتى القرن الثانى عشر للميلاد. لقد كانت تيريزا كاثوليكية مؤمنة ومخلصة، ولكنها ظلت تصلى صلاة اليهود وتعلّم راهباتها أن يفعلن ذلك.

كان الامتزاج بين اليهودية والمسيحية في حالة تيريزا امتزاجًا مثمرًا، ولكن بعض 'المتحولين' الآخرين لم يكونوا يتمتعون بموهبتها وتعرضوا للصراع الداخلى،

وكان من بينهم توماس دى توركويمادا (١٤٢٠ - ١٤٩٨) الرئيس الأعلى لمحاكم التفتيش وقد يكون الحماس الذى وسم محاولته لطمس جميع آثار اليهودية فى اسبانيا دليلاً على محاولة لا شعورية من جانبه لاجتثاث العقيدة القديمة من قلبه، إذ كان معظم "المارانو" (أى الذين تحولوا طوعًا إلى المسيحية) قد اعتنقوا الدين الجديد كرهًا فى الواقع، وكان الكثيرون منهم لم يستكملوا الانتقال مطلقًا إلى الدين الجديد. ولم يكن فى ذلك ما يدعو للدهشة إذ إنهم كانوا يتعرضون بعد تعميدهم للرقابة الوثيقة من جانب محاكم التفتيش، وكانوا يعيشون فى خوف دائم من الاعتقال لأوْهَى الأسباب والتهم. فمن يوقد الشموع فى مساء يوم الجمعة أو يرفض أكل المحار قد يعرض نفسه للسجن أو التعذيب أو القتل أو - على الأقل - لمصادرة ممتلكاته، مما أدى إلى نبذ البعض للدين برمته، فلم يكونوا قادرين على اعتناق الكاثوليكية حقًا بعد أن أحالت حياتهم إلى شقاء مقيم، كما تحولت اليهودية على مر السنين إلى ذكريات بعد بها العهد فانفصلت عن الواقع. فالذى حدث بعد الطرد الأعظم فى عام ١٤٩٢ هو أن اسبانيا خلت من اليهود الذين يمارسون شعائر دينهم، وهكذا فلو أن "المارانو" أرادوا أن يمارسوا طقوس عقيدتهم سرا لما وجدوا سبيلاً إلى معرفة الشريعة اليهودية أو أساليب ممارسة الشعائر. ومن ثم فلم يعودوا يكنون الولاء لأى دين، وهكذا نستطيع أن نجد نماذج للعلمانية وللإلحاد واللامبالاة الدينية وهى المواقف التى تعتبر حديثة فى جوهرها، بين المارانو من يهود شبه قارة أيبيريا، قبل أن تشيع فى سائر قارة أوروبا.

ويقول الباحث الإسرائيلى يرمياهو يوفل إن التشكك فى الدين، مهما يكن ذلك الدين، قد شاع بين "المتحولين". بل لقد اتجه بعضهم، حتى قبل الطرد الأعظم عام ١٤٩٢، إلى الانشغال الكامل بالسياسة والفن والأدب وعدم الاهتمام، فيما يبدو، بالدين على الإطلاق، على نحو ما فعل بيدرو وفرناندو دى لا كاباليريا، اللذان كانا من أفراد أسرة إسبانية كبيرة، بل إن بيدرو المذكور كان يسخر علنًا ممن يتهمه بأنه مسيحى كاذب، وكان يزعم أن ذلك يتيح له الحرية فى أن يفعل ما يحلو له دون اكتراث بالنظم واللوائح المقدسة. وحدث قبيل عام ١٤٩٢ أن أُحيل شخص يدعى ألفارو دى مونتالبان إلى إحدى محاكم التفتيش بتهمة أكل الجبن واللحم أثناء فترة الصوم الكبير، وكان بذلك لا ينتهك الصوم المسيحى فحسب،

بل - ولذلك ما له من دلالة - ينتهك الشريعة اليهودية أيضًا التي تنهى عن الجمع بين أكل اللحم ومنتجات الألبان. وكان من الواضح أنه لا يشعر بالتزام تجاه أي من هذين الدينين. وكان ألفارو حسن الحظ إذ اكتفت المحكمة بفرض غرامة عليه، ولم يكن من المحتمل أن يُكنَّ إعزازًا كبيرًا للكاثوليكية بعد أن نفذت محاكم التفتيش حكم الإعدام في والديه بتهمة ممارسة اليهودية سرًا، ونبشت جثتيهما، وأحرقت عظامهما، وصادرت أملاكهما. ولم يكن ألفارو قادرًا على الحفاظ على أي علاقة تربطه باليهودية، مهما بلغ من هشاشة تلك العلاقة، فوجد نفسه في برزخ العزلة الدينية، وعندما بلغ السبعين من عمره، نفذت محاكم التفتيش حكمها عليه بالسجن بتهمة الإنكار المتعمد والمتكرر لفكرة الحياة الأخرى. وقد رُوى عنه أنه كان يقول كثيرًا "فلأهنأ وأتمتع بحياة الدنيا، ما دمت غير واثق من وجود شيء آخر بعدها".

وكانت إدانة ألفارو تعني أن زوج ابنته، واسمه فرناندو دي روخاس (١٤٦٥ - ١٥٤١) - وهو مؤلف مسرحية تراجيكوميدية عنوانها لاسلتينا - أصبح أيضًا مشتبهًا فيه، مما دفعه إلى أن يقيم واجهة من المسيحية المحترمة ويحافظ عليها بعناية، وإن كنا لا نجد في المسرحية المذكورة، التي نشرت أول مرة عام ١٤٩٩، إلاّ العلمانية القاتمة الجهمة الكامنة تحت مظاهر الإباحية الباذخة، والتي تقول بإنكار وجود الله، وبأن الحب هو القيمة العليا، فإذا مات الحب بدا العالم خرابًا يبابا. وفي آخر المسرحية ينعي بليبيريو وفاة ابنته التي انتحرت، وهي التي كانت وحدها تهب الحياة معناها، وينتهي بمخاطبة العالم قائلاً: "أيتها الدنيا! عندما كنت صغيرًا كنت أتصور أن هناك قانونًا تخضعين له وتخضع له أفعالك"، أما الآن:

فإنك تظهرين لي في صورة تيه من الأخطاء، وصحراء رهيبة، وعرين للوحوش الضارية، ولعبة يدور الناس فيها في حلقات... [ما أنت إلا] حقلٌ من الأحجار، وروضٌ حافلٌ بالأفاعي، وبستانٌ مزهرٌ ولكنه غيرُ مثمر، نبعٌ للهموم، ونهرٌ من الدموع، وبحرٌ من المعاناة، وأملٌ ضائع.

أي إن عجز روخاس عن ممارسة الدين القديم، وعزوفه عن الدين الجديد بسبب قسوة محاكم التفتيش، جعله يسقط في هوة اليأس الذي لا يمكنه أن يؤدي إلى أي

معنى، أو نظام، أو قيمة نهائية مطلقة.

وكان آخر ما يريده فرديناند وإيزابيلا هو تحويل اليهود إلى عازفين عن الدين متشككين فيه، ولكننا سوف نجد على امتداد قصتنا أن الإرغام الذى كانا يتوسلان به قد أتى بنتائج عكسية، فمحاولة إرغام الناس على قبول الأيديولوجية السائدة، سواء كان ذلك ضد إرادتهم أو قبل أن يكونوا مهيئين لتقبلها، كثيراً ما يؤدى إلى ظهور أفكار وممارسات بغيضة إلى أقصى حد، حتى فى عيون السلطات التى تمارس الاضطهاد نفسها. وكان فرديناند وإيزابيلا من دعاة التحديث العدوانى، أولئك الذين يسعون إلى قمع كل منشق، ولكن أساليب محاكم التفتيش التى اتبعاها أدت إلى تشكيل حركة يهودية سرية تعمل فى الخفاء، وإلى نشأة أولى حركات العلمانية والإلحاد الصريحة فى أوروبا. وقد حدث فى وقت لاحق أن شعر بعض الأوربيين بالتقزز والاشمئزاز من هذا النمط من أنماط الطغيان والتسلط الدينى إلى الحد الذى جعلهم يفقدون الإيمان بجميع صور الأديان السماوية المنزلة. ولكن العلمانية قد تكون مماثلة لذلك فى شراستها وضراوتها، وكان فرض المبادئ العلمانية فى القرن العشرين باسم التقدم عاملاً مهماً فى نشأة الأصولية المناضلة التى أدت فى بعض الأحيان إلى إسقاط الحكومة التى فرضت تلك المبادئ.

وفى عام ١٤٩٢ منح الملك جوانو الثانى، ملك البرتغال، حق اللجوء لنحو ثمانين ألفاً من اليهود الذين رفضوا التحول إلى المسيحية، وسوف نجد بين هؤلاء اليهود البرتغاليين وذريتهم أنصع الأمثلة وأقواها على انتشار الإلحاد. فكان بعضهم قد حاول جاهداً أن يستمسك بعقيدته اليهودية، ولكنه وجد ذلك عسيراً أو محالاً بسبب الافتقار إلى طقوس العبادات اللازمة. والواقع أن اليهود الذين فروا إلى البرتغال فى عام ١٤٩٢ كانوا أصلب عوداً من 'المتحولين' الاسبان، لأنهم فضلوا الترحيل على نبذ عقيدتهم، وعندما جلس الملك مانويل الأول على العرش خلفاً لجوانو، فى عام ١٤٩٥، أرغمه فرديناند وإيزابيلا، والدا زوجته، على أن يأمر بتعميد اليهود فى مملكته قسراً، ولكنه وجد حلاً وسطاً يتمثل فى منحهم الحصانة من التعرض لمحاكم التفتيش على امتداد جيل كامل، وهكذا أتيح 'للمارانو' البرتغاليين ما يقرب من خمسين سنة لتنظيم الحركة السرية التى

استمرت فيها الأقلية المخلصة المتفانية فى ممارسة اليهودية سراً، وفى محاولة إقناع غيرهم بالرجوع إلى الدين القديم.

ولكن هؤلاء المارانو الداعين إلى اليهودية كانوا قد انعزلوا تماماً عن بقية العالم اليهودى، إذ نشأوا فى كنف التعليم الكاثوليكى، وكان مخيلاتهم غاصة بالرموز والمبادئ المسيحية، وكانوا كثيراً ما يفكرون ويتحدثون عن اليهودية بمفردات المسيحية، فكانوا يؤمنون مثلاً بأن "الخلاص" جاءهم عن طريق شريعة موسى لا عن طريق عيسى عليه السلام، وذلك المفهوم لا يكاد يعنى شيئاً فى الدين اليهودى كما كانوا قد نسوا قدراً كبيراً من الشريعة اليهودية، وعلى مر السنين، استمر انحسار فهمهم لليهودية، وأحياناً ما كانت مصادر معلوماتهم عنها تنحصر فى الكتابات الخلافية التى يكتبها المسيحيون المعادون للسامية، وكان أن انتهوا إلى ممارسة دين هجين لا هو باليهودية الحقة ولا بالمسيحية الحقة. ولم تكن المعضلة هنا تختلف عن معضلة الكثيرين فى البلدان النامية اليوم ممن لا يفهمون الثقافة الغربية إلا فهماً سطحياً، دون أن يستطيعوا الانتماء الحقيقى إلى ثقافتهم التقليدية بسبب التأثير المدمر الذى أحدثته الحداثة بأساليب حياتهم القديمة. وكان "المارانو" من يهود البرتغال يشعرون باغتراب مماثل إذ أرغموا على استيعاب ثقافة محدثة لا تتناغم مع بواطن ذواتهم.

وفى أواخر القرن السادس عشر سمح لبعض اليهود بمغادرة شبه جزيرة أيبيريا وكان بعض "المارانو" يعيشون فى الشتات من قبل، فى بعض المستعمرات الاسبانية، وفى جنوب فرنسا، وإن لم يكن يسمح لليهود هنا بممارسة شعائر دينهم. ولكن "المارانو" الداعين لليهودية تمكنوا من الهجرة إبان القرن السابع عشر إلى بعض المدن الكبرى مثل البندقية وهامبورج، ثم إلى لندن، وكان لهم أن يرتدوا إلى اليهودية علناً. وكان الأهم هو تدفق اللاجئين الهاربين من محاكم التفتيش فى شبه جزيرة أيبيريا إلى أمستردام التى أصبحت فى نظرهم أورشليم الجديدة، وكانت هولندا أشد بلدان أوروبا تسامحاً وسعة أفق، فهى جمهورية، ولها امبراطورية تجارية مزدهرة تمكنت إبان نضالها فى سبيل الاستقلال عن إسبانيا من بلورة هوية متحررة مناقضة لقيم شبه جزيرة أيبيريا. وأصبح اليهود يتمتعون

بجنسية هذه الجمهورية بصورة كاملة في عام ١٦٥٧ ولم يكونوا محصورين في أحياء مغلقة على نحو ما كان عليه حالهم في معظم المدن الأوروبية. ولما كان الهولنديون يقدرون الخبرات التجارية لليهود، فقد تمكن اليهود من أن يصبحوا رجال الأعمال المرموقين الذين يختلطون دونما قيود مع غيرهم. واتسمت حياتهم الاجتماعية بالحيوية والقوة، وأنشأوا نظامًا ممتازًا للتعليم، وازدهرت صناعة الطباعة والنشر لديهم.

ولا شك أن الكثيرين من اليهود جاءوا إلى أمستردام طلبًا للفرص الاجتماعية والاقتصادية المتاحة، ولكن عدداً لا يستهان به كان دافعه الحرص على الممارسة الكاملة لليهودية وهو ما لم يكن يسيراً، إذ كان لابد من إعادة تعليم "اليهود الجدد" القادمين من أيبيريا أصول دينهم الذى كانوا يجهلونه إلى حد كبير. وكانت المهمة تمثل لونًا من التحدى للحاخامات الذين كان عليهم أن يرشدوهم إلى دينهم القديم، وأن يتغاضوا عن الصعوبات الحقيقية التى كانوا يواجهونها، دون أن يتجنوا على التراث الدينى القائم. ويذكر لهم أنهم مكّنوا معظم اليهود من اجتياز تلك المرحلة الانتقالية، وعلى الرغم من بعض التوتر الذى شابها فى البداية، فقد اكتشف العائدون أنهم يستمتعون بالعودة إلى دين أسلافهم. وكان من الأمثلة المرموقة شخص يدعى أوروبيو دى كاسترو، الذى كان طبيبًا وأستاذًا للميتافيزيقا، وكان قد أقام فى اسبانيا سنوات طويلة يدعو فيها إلى العودة إلى اليهودية سراً، وكانت محاكم التفتيش قد اعتقلته وعذّبته، فارتد عن دينه، وعمل بتدريس الطب في تولوز متظاهراً بأنه مسيحى، لكنه ما لبث أن سئم الخداع والحياة المزدوجة فوصل إلى أمستردام في الخمسينيات من القرن السابع عشر، وبات يرفع لواء الانتصار لليهودية ويعلّم غيره من "المارانو" العائدين.

ويصف لنا أوروبيو طبقة كاملة من الذين لم يستطيعوا التكيف بسهولة مع القوانين والعادات المنصوص عليها فى اليهودية التقليدية، والتى كانت تبدو لهم ثقيلة الوطأة ولا معنى لها، بعد أن درسوا العلوم الحديثة في أيبيريا، مثل المنطق والفيزياء والرياضيات والطب، على نحو ما فعل أوروبيو نفسه، ولكن أوروبيو ضاق صدره بغرورهم قائلاً "إنهم قد ملئوا صلفًا وغطرسةً وكبراً واثقين أنهم

أحاطوا بالعلم والمعرفة فى كل موضوع".

" وهم يظنون أن مكانتهم العلمية سوف تُنتقص إذا وافقوا على أن يتعلموا من المتبحرين حقًا فى القوانين المقدسة، وهكذا فهم يتظاهرون بأنهم أعلم العلماء عن طريق معارضة ما لا يفهمون".

كان هؤلاء اليهود الذين عاشوا عشرات السنين فى عزلة دينية قد اضطروا إلى الاستناد إلى ملكاتهم العقلانية فحسب، فلم تكن لهم شعائر ولا حياة دينية جماعية، ولا خبرة بالمراعاة الطقسية "للقوانين المقدسة" فى التوراة. وعندما وصلوا آخر الأمر إلى أمستردام، فوجدوا أنهم يعيشون لأول مرة وسط مجتمع يهودى يمارس الطقوس ممارسة كاملة، أصابتهم الحيرة، وهو أمر طبيعى. فالغريب الذى يقرأ وصايا الأسفار الخمسة، والتى يبلغ عددها ٦١٣ بنداً، قد يرى أنها توقيفية أو تعسفية وغامضة. وكان بعضها قد أصبح من النصوص الميتة، لأنها كانت تتعلق بالزراعة القديمة فى الأرض المقدسة أو طقوس المعبد، ولم تعد لها علاقة بالحياة فى الشتات. وكانت بعض الأوامر والنواهى الأخرى، مثل القواعد المعقدة الخاصة بالطعام وقوانين التطهر، تبدو - ولا شك - بدائية أو همجية ولا معنى لها عند "المارانو" البرتغاليين الذين برعوا فى فنون الحياة المدنية الحديثة، والذين وجدوا صعوبة فى تقبل تفسيرات الحاخامات بعد أن اعتادوا التفكير العقلانى والاهتداء به فى كل شيء فى حياتهم الخاصة. وكان ما يسمى "بالهالاخاه"(*) أى مجموعة القوانين الشفاهية التى وضعت فى صورة لائحة رسمية على امتداد القرون الخمسة الأولى مما يسمى بالعصر العام، تبدو أبعد عن العقلانية وأكثر تعسفاً من تلك

(*) "الهالاخاه" Halakhah كلمة عبرية تعنى "التشريع" أو "القانون"، وهى من أصل آرامى ومعناها الحرفى "الطريق القويم". وكانت الكلمة فى بادئ الأمر إلى "الحكم الشفهى الذى يصدره الفقهاء"، ثم اتسع مدلولها فيما بعد وأصبحت تعنى الجانب التشريعى لليهودية بشكل عام، بما فى ذلك الشريعة الشفهية. والملاحظ أن التشريعات المختلفة هى محور الخلاف بين الفرق اليهودية فى العصر الحديث. إذ يرى اليهود المتزمتون أنهم مُكلفون بتنفيذ كل ما جاء فى الشرائع اليهودية وبصياغة حياتهم وفقاً لقواعدها، بينما يذهب الإصلاحيون إلى القول بأن التشريعات مرتبطة بمكان وزمان محددين، وأن قواعدها غير ملزمة. ويرى المحافظون أنهم ينفذون روح التشريعات دون حرفيتها.

المسيرى، الموسوعة، م ٥ ص ص ١٤٥ : ١٤٦.

الوصايا، إذ كانت تفتقر حتى إلى السند الفقهى فى الكتاب المقدس.

ولكن التوراة، أو شريعة موسى عليه السلام، كان لها منطقها الروحى الخاص بها، وكانت، شأنها فى ذلك شأن "القبالاه"، تمثل استجابة للنزوح الذى أتى به المنفى. فعندما تعرض بنو إسرائيل للترحيل إلى بابل فى القرن السادس قبل الميلاد، وشهدوا دمار المعبد وأطلال حياتهم الدينية، أصبح نص الشريعة "معبداً" جديداً يقيم فيه النازحون لوناً من الوجود الإلهى. وكان النص على تقسيم العالم إلى ما هو طاهر وما هو نجس، وما هو مقدس وما هو دنيوى، يمثل إعادة تنظيم للعالم الممزق، بصورة إبداعية مبتكرة. وكان اليهود يرون فى دراسة شريعتهم فى المنفى خبرة دينية عميقة، أى أنهم لم يكونوا يقرأون النص مثلما يقرؤه المحدثون، طلباً للمعلومات فقط، بل كانت عملية الدراسة نفسها - أى طرح الأسئلة والعثور على إجابات لها، والمناقشات الحامية، والاستغراق فى أدق التفصيلات - هى التى تجعلهم يشعرون بالوجود الإلهى. كانوا يرون أن التوراة هى كلمة الإله، وكان الاستغراق العميق فيها، واستظهار الألفاظ التى نطق بها الرب نفسه إلى موسى عليه السلام والتلفظ بها بصوت عالٍ، من وسائل إدخال الوجود الإلهى إلى ذواتهم، وإدخالهم فى نطاق القداسة. أى إن الشريعة أصبحت رمزاً وجدوا فيه "السكينة". وكان تنفيذ الوصايا معناه إدخال الأوامر الإلهية فى أدق تفاصيل حياتهم وهم يأكلون ويغتسلون ويصلون أو يستريحون مع أفراد أسرهم فى عطلة السبت.

ولم يكن المارانو قادرين على أن يدركوا أيا من ذلك كله إدراكًا مباشراً عن طريق المنطق العقلانى الذى استندوا إليه، بالضرورة، طول حياتهم. فلم يكن ذلك اللون من التدين الطقسى والأسطورى مألوفًا أو معروفًا لهم، وكان "أوروبيو" يشكو من أن بعض اليهود الجدد قد أصبحوا "ملحدين إلى درجة يصعب وصفها" ولكنهم بالتأكيد لم يكونوا ملحدين بالمعنى المعروف للكلمة فى القرن العشرين، إذ كانوا لا يزالون يؤمنون بوجود إله متعالٍ، وإن لم يكن هو نفسه الإله المذكور فى الكتاب المقدس. أى إن المارانو قد وضعوا نوعًا من الإيمان العقلانى الخالص، الذى يشبه الإيمان بالإله دون الأديان، الذى أتى به الفلاسفة الفرنسيون فى عصر التنوير

الأوروبى، والذى يقول إن الإله هو السبب الأول للوجود كله، والذى أثبت أرسطو وجوده بالأدلة المنطقية، وهو يتصرف دائماً بأسلوب عقلانى تماماً، وهو لا يتدخل فى التاريخ البشرى بصورة غير منتظمة ولا يكسر قوانين الطبيعة عن طريق الخوارق والمعجزات العجيبة، أو يملى على البشر قوانين غامضة على قمم الجبال. كما كانوا يقولون إنه لم يكن بحاجة إلى أن ينزّل قوانين خاصة، لأن قوانين الطبيعة فى متناول أذهان الجميع. وكانت تلك هى الصورة التى كان العقل البشرى يميل بطبيعة الحال إلى رسمها للإله، وكان بعض فلاسفة اليهودية والإسلام قد رسموا صورة تشترك معها فى ملامح كثيرة فى الواقع، ولكن المؤمنين لم يتقبلوها بقبول حسن فى يوم من الأيام، بصفة عامة، فلم تكن لتلك الصورة فائدة دينية، فهى صورة تشكك فى علاقة ذلك السبب الأول بالبشر أو حتى فى معرفته بوجودهم، لأنها ترسم من لا يمكنه أن يتأمل إلا الكمال، وهى صورة إله لا يخفف آلام البشر أو أحزانهم، فذلك لا يتحقق إلا من خلال الروحانية التى يوفرها منطق الروح وشعائر العبادة مما كان غير مألوف "للمارانو".

وتمكن معظم "المارانو" الذين عادوا إلى الإيمان فى أمستردام من تقدير قيمة الروحانية المستمدة من "الهالاخاه" بدرجات متفاوته، ولو أن بعضهم وجد التحول إليها من باب المستحيل، وكان من بينهم أورييل دا كوستا، الذى تعتبر حياته من المآسى الفاجعة، إذ ولد لأسرة من "المتحوّلين" وتلقى تعليمه على أيدى الآباء اليسوعيين ولكنه اكتشف أن المسيحية التى لُقّنها كانت ثقيلة الوطأة، وتتسم بالقسوة، وتتكون برمتها من قواعد ومبادئ من وضع البشر، ولا تمت بأى صلة، فيما يبدو، للأناجيل. وتحول دا كوستا إلى الكتب المقدسة اليهودية ووضع لنفسه مفهوماً خاصاً لليهودية يتميز بدرجة عالية من المثالية وبالعقلانية. وعندما عاد فى أوائل القرن السابع عشر إلى أمستردام هاله ما رأى، أو قل إن ذلك هو ما زعمه، إذ قال إنه صُدم حين اكتشف أن اليهودية المعاصرة كانت مثل الكاثوليكية بناءً بناه البشر بأيديهم.

وقد أثار الباحثون فى الآونة الأخيرة بعض الشكوك فى شهادة دا كوستا وقالوا إنه يكاد يكون من المؤكد أنه سبق له الإطلاع على شكل من الأفكار اليهودية

المستمدة من "الهالاخاه"، مهما تكن سطحية هذا الاطلاع، وإن كان من المحتمل أنه لم يكن يدرك مدى تغلغل "الهالاخاه" وهيمنتها على الحياة اليهودية العادية، ولكنه من المقطوع به أن دا كوستا كان عاجزاً كل العجز عن الانتماء إلى اليهودية فى أمستردام، فكتب مقالاً مطولاً يهاجم فيه القول بالحياة الآخرة والشريعة اليهودية، ويعلن فيه أنه لا يؤمن إلا بالعقل الإنسانى وقوانين الطبيعة. وما لبث الحاخامات أن أعلنوا حرمانه من الرحمة (أى رحمة الكهنوت اليهودى)، فقضى دا كوستا سنوات طويلة فى عزلة وبؤس، حتى انهار آخر الأمر، فأعلن توبته، فسمح له بالعودة إلى المجتمع. والطريف أن دا كوستا لم يكن قد عدّل آراءه فى الواقع، إذ وجد من المحال له أن يعيش وفقًا للطقوس التى لم يجد لها أى معنى عقلانى، وتعرض للحرمان من الرحمة الكهنوتية مرتين بعد ذلك، وانتهى أمره فى عام ١٦٤٠ إلى أن سقط فى هوة اليأس مدحوراً محطماً فانتحر بإطلاق النار على رأسه.

وتبين مأساة دا كوستا أنه لم يظهر حتى تلك الآونة بديل علمانى عن الحياة الدينية فى أوروبا. فقد يستطيع المرء أن يعبر الجسر إلى عقيدة أخرى، لكنه إن لم يكن إنسانًا فذًا إلى أقصى الحدود (ولم يكن دا كوستا كذلك) فلن يستطيع الحياة خارج المجتمع الدينى. وعلى امتداد السنوات التى كابد فيها الحرمان من الرحمة الكهنوتية، عاش دا كوستا فى عزلة تامة، وكان اليهود والمسيحيون يتجنبونه، ويسخر منه الأطفال فى الطرقات.

وكانت هناك حالة لا تقل فى دلالتها عن حالة "دا كوستا"، وإن كانت أقل منها لذعًا وإيلامًا، وهى حالة "خوان دا برادو"، الذى وصل إلى أمستردام عام ١٦٥٥، ولابد أنه فكر كثيراً فيما حدث "لدا كوستا" والمصير الذى انتهى إليه. وكان "برادو" عضواً ملتزماً من أعضاء الحركة اليهودية السرية فى البرتغال طيلة عشرين عاماً، ولكنه، فيما يبدو، اعتنق شكلاً ما من أشكال الإيمان العقلانى الذى شاع بين "المارانو" قبل ذلك بسنوات، ولنقل فى عام ١٦٤٥، كما أنه لم يكن مفكراً نابهًا أو ذا مذهب فكرى متسق، ولكن ما حدث له يبين لنا أنه من المحال للمرء أن يستمسك بدين روحانى مثل اليهودية عن طريق الاعتماد على العقل وحده. إذ إن

"برادو" لم يكن يقيم الصلاة ولا يمارس الشعائر الدينية وما يدعمها من أسس المنطق الروحى ، فلم يستطع أن يهتدى إلاّ إلى أن "الإله" هو نفسه قوانين الطبيعة ، لكنه استمر ، على الرغم من ذلك ، في مزاولة أنشطته السرية على امتداد عشرة أعوام أخرى ، ولم تكن "اليهودية" تعنى له ، فيما يبدو أكثر من الزمالة أو الأُخوّة أو ذلك الارتباط الوثيق الذى كان يستشعره بين أفراد جماعة توثقت عراها ، فهو الذى كان يمنح حياته ، فيما يبدو ، معناها ، ذلك أنه حين وصل إلى أمستردام ووقع الشقاق بينه وبين الحاخامات ، لم يتخلّ عن رغبته في البقاء داخل المجتمع اليهودى . وكان يشبه "دا كوستا" فى أنه استمر يحرص على حقه فى التفكير والعبادة بالأسلوب الذى يراه . وكانت لديه فكرته الخاصة عن "اليهودية" ، وشعر بالفزع عندما صادف الحقيقة الناصعة . ورفع برادو صوته بما لديه من اعتراضات ، فتساءل : لماذا يعتقد اليهود أن الله قد اختارهم وحدهم ؟ وماذا كان ذلك الإله ؟ وتساءل أيضًا إن لم يكن من الأقرب إلى المنطق اعتبار أن الإله هو العلَّة الأولى بدلاً من تصويره فى صورة شخص قام بإملاء مجموعة من القوانين الهمجية التى لا معنى لها ؟ وهكذا أصبح برادو مصدر إحراج لمجتمعه ، إذ كان الحاخامات يحاولون إعادة تثقيف "اليهود الجدد" القادمين من شبه جزيرة أيبيريا (وكان الكثيرون منهم يشاركون "برادو" فى آرائه) ولم يستطع الحاخامات أن يحتملوا إيمانه العقلانى ، فقرروا طرده من رحمة الكنيسة اليهودية في يوم ١٤ فبراير ١٦٥٧ ، ومع ذلك رفض الخروج من المجتمع .

كان ذلك الصدام صدامًا بين نظرتين لا يمكن التوفيق بينهما على الإطلاق ، وكان "برادو" من وجهة نظره على صواب ، كما كان الحاخامات من وجهة نظرهم على حق ، إذ كان "برادو" لا يستطيع إدراك معنى اليهودية التقليدية بعد أن فقد عقلُه منطق الروح ، ولم تُتح له في يوم من الأيام فرصة النفاذ إلى أعماق معنى الإيمان عن طريق العبادة والشعائر ، فاضُطر دائمًا إلى الاعتماد على العقل وعلى بصيرته الخاصة حتى لم يعد قادرًا على نبذ أى منهما . ولكن الحاخامات كانوا على حق أيضًا ، فالإيمان العقلانى عند "برادو" لم تكن تربطه أى علاقة بأى شكل من أشكال اليهودية التى يعرفونها . أما ما كان "برادو" يريده فهو أن يصبح "يهوديًا علمانيًا" ، ولم تكن تلك الفئة قد وجدت بعد فى القرن السابع عشر ، ولم يكن

بمقدور "برادو" أو بمقدور الحاخامات أن يضعوا لها مفهومًا واضحًا. وكان ذلك الصدام هو الأول فى سلسلة المصادمات التى وقعت بين صورة العالم الحديثة القائمة على العقلانية الكاملة، وبين تركيبة الفكر الدينى القائمة على العقيدة والعبادة ومنطق الروح.

وعلى نحو ما يشيع فى هذه المصادمات المبدئية، لم يحسن أى من الطرفين التصرف، إذ كان "برادو" رجلاً متغطرسًا، وكان يكيل السباب للحاخامات، بل هدد ذات يوم بمهاجمتهم فى الكنيس بسيفه المسلول، كما كان سلوك الحاخامات أنفسهم دون مستوى الشرف، إذ أرسلوا جاسوسًا يقفوه، وعاد الجاسوس فأخبرهم أن آراء "برادو" تزداد تطرفًا. والواقع أن "برادو"، بعد حرمانه من الرحمة الكهنوتيه، أعلن أن الدين كله هراء، وأن الحَكَمَ الأوحد الذى يبت فى "الحقيقة" يجب أن يكون العقل دائمًا، لا ما يسمى بالرؤى والتجليات. ولا يعرف أحد كيف انتهت حياة برادو ، إذ أُرغم على الرحيل فلجأ إلى بلدة "أنتويرب"، وقال البعض إنه حاول حتى أن يتصالح مع الكنيسة الكاثوليكية. فإذا صحَ ذلك فلقد كانت الخطوة تنم عن اليأس، وتدل من جديد عن مدى استحالة حياة شخص عادى خارج حظيرة الدين فى القرن السابع عشر.

كان "برادو" و"دا كوستا" يمثلان طليعة الروح الحديثة وبوادرها. ونبين قصة كل منهما أن المنطق الروحى للدين السماوى يصعب الحفاظ عليه دون أداء التدريبات الروحية من صلوات وشعائر، فهى التى تغذى وتنمى عناصر الذهن الحدسية. أما العقل وحده فكل ما يستطيعه هو رسم صورة عقلانية باهتة للإله، سرعان ما يتخلى المرء عنها لأنها لا تساعده فى مواجهة الحزن أو عندما تصيبه الكروب. فإذا كان "برادو" و"دا كوستا" قد فقدا إيمانهما لأنهما حُرما من فرصة ممارسته، فإن يهوديًا آخر ممن تحولوا إلى المسيحية طوعًا أى من (المارانو) قد أثبت فى أمستردام أن ممارسة الملكات الذهنية قد تهيئ للمرء درجة كبيرة من الاستغراق والنشوة حتى لتنحسر معها حاجته إلى منطق الروح، وحتى يصبح هذا العالم هو موضوع التأمل وحده، وحتى يصبح البشر، لا الإله، معيار كل شىء، فإذا كان الإنسان ذا ذهن ثاقب فذَ، فقد تصبح ممارسة الملكات العقلية سبيله إلى لون من

الإشراق الروحي أو الصوفي، وكان ذلك أيضًا مما أتت به خبرات الحداثة.

ففي الوقت الذى أعلن فيه الحاخامات طرد برادو أول مرة من الرحمة الكهنوتية اليهودية، كانوا قد شرعوا في محاكمة "باروخ سبينوزا" الذى لم يكن تجاوز الثالثة والعشرين من عمره آنذاك، وكان قد ولد في أمستردام، على عكس "برادو" الذى جاء والداه من البرتغال حيث كانا يدعوان سرًا إلى العودة إلى اليهودية، وتمكنا في أمستردام من الانتقال إلى اعتناق اليهودية "الصحيحة". ولذلك فلم يتعرض سبينوزا مطلقًا إلى الاضطهاد أو الملاحقة، إذ عاش منذ مولده في أمستردام التى تتمتع بالحرية الفكرية التى تسود عالم من يدينون بغير اليهودية، وأتيحت له فرصة ممارسة عقيدته دون إيذاء. وكان قد تلقى التعليم التقليدى في مدرسة "كتر توراة" الممتازة، كما درس الرياضيات الحديثة والفلك والفيزياء. وكان المتوقع له أن يعمل بالتجارة، فكان يبدو عليه الإخلاص لدينه حتى عام ١٦٥٥، بُعيد وصول "برادو" إلى أمستردام، إذ توقف فجأة عن حضور الصلوات في الكنيس، وبدأ يعرب عن شكوكه. وقال إنه لاحظ وجود تناقضات في نص الكتاب المقدس، مما يثبت أنه ليس من عند الله بل من وضع البشر، وقال باستحالة التنزيل وإن "الاله" هو جماع الطبيعة نفسها لا أكثر. ولم يلبث الحاخامات أن أصدروا حكمهم بحرمانه من الرحمة الكهنوتية اليهودية وطرده، في ٢٧ يوليو ١٦٥٦، ولم يطلب "سبينوزا"، على عكس "برادو"، أن يبقى في المجتمع، بل رحب بالرحيل، وأصبح أول شخص في أوروبا ينجح في الحياة دون أن تصل إليه يد الدين الرسمي.

واستطاع "سبينوزا" أن يعيش في العالم غير اليهودى بسهولة، خلافًا لما حدث لكل من "برادو" و "دا كوستا"، فقد كان عبقريًا تمكن من الإفصاح بوضوح عن موقفه، كما استطاع بسبب ما كان يتمتع به من استقلال حقيقى في شخصيته، أن يتحمل وحشة العزلة التى جرها ذلك عليه. ولكنه كان يشعر بالانتماء إلى وطنه هولندا، وكان هناك من يرعاه ويقدم له معونة معقولة جعلته ينجو من حياة الفقر المدقع، ولم يكن "سبينوزا"، على عكس ما يفترضه الكثيرون، مضطرًا إلى صقل العدسات حتى يكسب رزقه، إذ لم يكن دافعه سوى اهتمامه بعلم البصريات،

ونجح في إقامة صداقات مع بعض كبار العلماء والفلاسفة والسياسيين من غير اليهود في زمانه، ولكنه ظل شخصية معزولة، فكان اليهود وغير اليهود يجدون عدم تديّنه مقززًا أو يبعث على القلق.

ومع ذلك فإن إلحاد سبينوزا كان يتضمن عنصرًا روحيًا لأنه كان يستشعر العالم باعتباره كيانًا إلهيًا، أى إنه كان يرى أن الله يحل فى واقع الوجود، وهى الرؤية التى كانت تفعم قلبه بالرهبة والدهشة، وكان يحس أن الدراسة الفلسفية والفكر شكل من أشكال الصلاة، وعلى نحو ما أوضح فى المقال الموجز عن الله (١٦٦١) كان يقول إن الإله ليس شيئًا يعرف بل هو مبدأ تفكيرنا، ومن ثم فإن الفرح الذى نستشعره عندما نكتسب المعرفة هو نفسه الحب الذهنى لله. وكان سبينوزا يعتقد أن من شأن الفيلسوف الحق أن يغرس وينمي ما كان يسميه بالمعرفة الحدسية، فهي بارقة من بوارق البصيرة القادرة على أن تصهر معًا جميع المعلومات التى جمعها العقل التحليلي، والتى تعتبر سر الإحساس بما يعتقد "سبينوزا" أنه الله. وكان يطلق على ذلك الإحساس تعبير "نعيم الغبطة"، فهى الحالة التى ينعم فيها الفيلسوف بإدراك استحالة انفصاله عن الله، وأن الله موجود فى داخل البشر أنفسهم، وكانت تلك فلسفة صوفية، ويمكن اعتبارها صورة عقلانية من الروحانية التى غرسها ورعاها "يوحنا الصليب"، و"تيريزا الأفيلية"، وإن كان "سبينوزا" لا يطيق ذلك اللون من البصيرة الدينية، بل يعتقد أن التشوق إلى إلهٍ متعالٍ من شأنه إبعاد الإنسان عن طبيعته، أما الفلاسفة المتأخرون فقد وجدوا فى محاولة "سبينوزا" وسعيه إلى نشوة "الغبطة" مبعث حرج للفكر الفلسفى، وأصبحوا يفضلون الاستغناء عن "إله" سبينوزا تمامًا، ومع ذلك فإن تركيز سبينوزا على هذا العالم وإنكاره لما وراءه يجعلانه من أوائل الفلاسفة العلمانيين فى أوروبا.

وكان "سبينوزا" يشترك مع الكثير من أبناء العصر الحديث في نفوره من الأديان الرسمية، ولا ينبغى أن ندهش لذلك بعد أن طرده الكهنوت اليهودى وحرمه من رحمته، فكان يقول إن الأديان المنزَلة تعتبر "خليطًا من سذاجة التصديق وألوان التحامل" بل و"نسيجًا من الألغاز التى لا معنى لها". ولقد تمكن من بلوغ النشوة فى الحرية المطلقة لعمل الذهن، لا بإغراق نفسه فى نص الكتاب المقدس،

واستطاع بذلك أن ينظر إلى هذه النصوص نظرة موضوعية خالصة، أى إنه لم يكن يعتبرها تنزيلاً إلهياً بل كان يؤكد أن نص الكتاب المقدس لابد من قراءته مثل أى نص آخر، فكان بذلك من أوائل الذين درسوا الكتاب المقدس دراسة علمية، فقام بفحص الخلفية التاريخية، والأنواع الأدبية، ومسألة المؤلف. كما استخدم الكتاب المقدس فى استكشاف أفكاره السياسية، فكان "سبينوزا" من أوائل الأوربيين الذين دعوا لإقامة دولة علمانية ديموقراطية، باعتبار ذلك من مثله العليا، وما لبث أن صار ذلك من الطوابع المميزة للحداثة الغربية. وكانت حجته هى أنه عندما زادت سلطة الكهنة عن سلطة ملوك إسرائيل، أصبحت قوانين الدولة قوانين عقوبات وقيود. وكان يقول إن مملكة إسرائيل كانت فى الأصل مملكة ربانية ولكن الرب والشعب كانا يمثلان وحدة واحدة آنذاك فى نظر "سبينوزا"، مما أتاح لصوت الشعب أن يعلو ويسود، أما حين استولى الكهنة على السلطة فلم يعد فى وسع أحد أن يسمع صوت. ومع ذلك فلم يكن "سبينوزا" من أنصار الشعب أو العامة، بل كان من أنصار الصفوة أو النخبة، شأنه فى ذلك شأن معظم فلاسفة العصر السابق للحداثة، وكان يعتقد أن 'الجماهير' غير قادرة على التفكير العقلانى، ولذلك فهم فى حاجة إلى شكل من أشكال الدين حتى يظفروا بقدر يسير من التنوير، وإن كان لابد من إصلاح ذلك الدين حتى يستند لا إلى ما يسمى بالشريعة المنزّلة بل إلى المبادئ الطبيعية للعدالة والأخوة والحرية.

كان سبينوزا دون شك من بشائر الروح الحديثة، وكتب له أن يكتسب فيما بعد صفات البطولة فى أعين اليهود العلمانيين الذين كانوا معجبين بخروجه المبدئى

(*) "العقيدة الألفية" Millenarianism إحدى ركائز "المشيحانية"، التى ترى أن "الماشيح" المخلص سيحكم العالم لمدة ألف سنة يسود خلالها العدل والسلام أرجاء الأرض. ورغم أن جذور هذه النزعة يهودية، فإن ثمة تجليات لها لدى حركات وشخصيات عدة لا تمت لليهودية بصلة، وهى تعكس اتجاهاً أعم لفرض نظام هندسى صارم على الكون مؤداه أن العالم يشهد فى ختام كل ألفية نهاية دورة زمنية تصاحبها أحداث جسام. فقد تنبأ العراف الفرنسى نوستراداموس (١٥٠٣ - ١٥٦٦) بنهاية العالم فى إحدى الدورات الألفية. وأصبحت هذه النزعة مركزية فى المسيحية البروتستانتية، كما أن صداها يتردد فى مقولة "نهاية التاريخ" (مع نهاية القرن العشرين) التى نادى بها المفكر الأمريكى المعاصر فوكوياما.

المسيرى، الموسوعة، م ٦ ص ص ١٣٩ : ١٤٢.

من حظيرة الدين. ولكن "سبينوزا" لم يكن له أتباع من بين اليهود فى أثناء حياته، على الرغم مما أبداه الكثيرون من اليهود آنذاك من استعداد للتغير الجذرى. وفى الوقت الذى كان "سبينوزا" يصوغ فيه عقلانيته العلمانية، كان العالم اليهودى يتعرض لموجة جارفة من الحماس "المشيحانى" الذى جعل العقل، فيما يبدو، يذهب أدراج الرياح. وكانت تلك الحركة من أولى الحركات "الألفية"(*) أى المبشرة بألف عام من الهناء والرخاء، التى يشهدها العصر الحديث، وكانت ترسم للناس طريقاً دينياً يمكنهم من قطع صلاتهم بالماضى المقدس والسعى إلى شىء جديد كل الجدة. وسوف نصادف مثل ذلك كثيراً فى قصتنا، فما أقل الذين تمكنوا من فهم النخبة الفكرية التى دعت إلى الفلسفات العلمانية للحداثة، فالغالبية قد انتقلت إلى العالم الجديد عن طريق الدين، إذ وجدت فيه ما يبعث الاطمئنان من استمرار وتواصل مع الماضى، إلى جانب الأسس اللازمة للمنطق العقلانى الحديث فى إطار من منطق الروح.

ويبدو أنه بحلول منتصف القرن السابع عشر كان كثير من اليهود قد وصلوا إلى نقطة "القطيعة"، فلم يكن أحد من اليهود الآخرين فى أوروبا يتمتع بما كانت جالية "المارانو" تتمتع به من حرية فى أمستردام، ولو لم يختلط "سبينوزا" بغير اليهود ويدرس العلوم الجديدة ما تمكن من تحقيق انطلاقته الجديدة التى خالف فيها من سبقوه، أما فى سائر مناطق العالم المسيحى فكان اليهود مستبعدين من التيار الرئيسى للمجتمع. وعندما حل القرن السادس عشر، لم يكن يسمح لأحد من اليهود بالإقامة خارج الحى اليهودى الخاص الذى كان يطلق عليه لفظ "غيتو"، مما

(*) "القهال" Kaha or Kehillah كلمة عبرية بمعنى "جماعة"، وهى تشير إلى الجماعة اليهودية عموماً، ولكن معناها الضيق يشير إلى الهيئة الإدارية المحلية أو المجلس الذى كان يدير شئون التجمعات اليهودية المختلفة. ويستند "القهال"، كشكل من أشكال الإدارة الذاتية، إلى الميثاق الذى أصدره ملك بولندا سيجسموند الأول عام ١٥٠١، ويحدد تنظيم "القهال". وكانت كل جماعة يهودية يديرها مجلس "قهال" مكون من سبعة أعضاء، ويتولى تنظيم جميع جوانب حياة الجماعة، سواء من حيث المسلك أو التعليم أو العلاقات الاجتماعية أو جمع الضرائب، إلا إن المهمة الرئيسية تمثلت فى جمع الضرائب من المحكومين لصالح الحكام. وفى البداية، كانت هذه المجالس تتبع الملك مباشرة، ولكن مع ضعف الملكية والحكومة المركزية فى بولندا، بدأ كبار النبلاء بالتعاون مع الحاخامات فى بسط سيطرتهم على تلك المجالس والتحكم فى اختيار أعضائها ومن ثم التحكم فى الجماعة اليهودية بأسرها. وقد انهار "القهال"=

أدى حتماً إلى حياة اليهود حياة انطوائية. وزاد ذلك الانفصال من التعصب المعادى للسامية، وكان رد الفعل الطبيعى لدى اليهود هو المرارة والتشكك فى نوايا العالم الذى يضطهدهم. وأصبح "الغيتو" عالمًا مستقلاً، فكانت لليهود مدارسهم الخاصة، ومؤسساتهم الاجتماعية والخيرية، وحماماتهم ومدافنهم وسلخاناتهم. وكان الغيتو يتمتع بما يعتبر حكماً ذاتيًا مستقلاً، فكان له ما يسمى "بالقهال"(*) (أى المجلس المحلى) التى تتكون من عدد من الحاخامات والحكماء المنتخبين الذين يديرون دفة القضاء فى المحاكم التى تطبق الشريعة اليهودية. والواقع أن "الغيتو" كان بمثابة دولة داخل الدولة، عالم قائم بذاته، ولم تكن لليهود صلات كبيرة بالعالم الخارجى غير اليهودى، بل وفى كثير من الأحيان لم تكن لديهم الرغبة فى مثل هذه الصلات. ولكن يبدو أن الكثيرين قد بدأوا يثورون على هذه القيود بحلول منتصف القرن السابع عشر، وكان الغيتو يقع عادة فى بعض الأحياء الفقيرة غير الصحية ويحيط به سور مرتفع، وكان ذلك معناه التكدس وانعدام فرص التوسع. ولم يكن هناك مكان لإقامة الحدائق حتى حين يكون الغيتو كبيراً، كما كان عليه الحال فى روما أو البندقية. وكان الأسلوب الوحيد للتوسع الإسكانى هو التوسع الرأسى أى إضافة طوابق أخرى للمبانى القائمة، وكان ذلك فى حالات كثيرة فوق أسس غير قادرة على احتمال الزيادة، مما كان يؤدى إلى انهيار المبانى. وكانت أخطار الحرائق والأمراض تتهددهم باستمرار، وكان اليهود يرغمون على ارتداء ملابس مميزة، ويتعرضون لقيود اقتصادية، وكثيراً ما كانوا يقتصرون على العمل بالحياكة أو العمل بائعين جائلين باعتبارها الأعمال الوحيدة المتاحة لهم، ولم يكن يسمح لهم بإنشاء شركات تجارية كبيرة، وهكذا كانت نسبة كبيرة من السكان تعتمد على البر والإحسان. وأدى حرمان اليهود من ضوء الشمس والطبيعة إلى تدهورهم بدنيًا، كما كانوا يعيشون فى عزلة ذهنية ولا يحيطون بشىء من علوم أوروبا وفنونها، وكانت مدارسهم لا بأس بها، ولكن التلاميذ ظلوا يدرسون التوراة والتلمود فقط حتى بعد القرن الخامس عشر عندما

إدارية ذاتية تحت وطأة التحولات السياسية والاجتماعية العميقة التى شهدتها أوروبا، وبولندا أساسا. منذ القرن السابع عشر.

المسيرى، الموسوعة، م ٤ ص ص ٦٩ : ٧٢.

تحررت المواد الدراسية فى شتى أراضى العالم المسيحى. وكان استغراق اليهود فى نصوصهم واقتصارهم عليها وعلى تقاليدهم الثقافية سببًا فى نزوع التعليم اليهودى إلى التدهور بالتركيز على التفاصيل الدقيقة والسفاسف.

أما فى العالم الإسلامى فلم يكن اليهود يتعرضون لمثل هذه القيود، فكان المسلمون يعتبرونهم مثل النصارى من الذّميين (وأهل الذمة هم الأقلية التى تتمتع بالحماية) أى إنهم كانوا يتمتعون بالحماية مدنيًا وعسكريًا ما داموا يحترمون قانون الدولة الإسلامية وسيادتها. ولم يتعرض اليهود فى ظل الإسلام للاضطهاد إذ لم تكن هناك تقاليد عداء للسامية، وعلى الرغم من أن الذّميين كانوا يعتبرون مواطنين من الدرجة الثانية، فقد كانوا يتمتعون بالحرية الدينية الكاملة، وكان لهم أن يديروا شئونهم الخاصة وفقًا لشرائعهم، وكانوا أقدر من يهود أوروبا على المشاركة فى التيار الرئيسى للثقافة والتجارة. ولكن الأحداث تبين أن اليهود حتى فى العالم الإسلامى كانوا قد بدأوا يشعرون بالقلق ويحلمون بالمزيد من التحرر، فكانت الأنباء تصلهم منذ عام ١٤٩٢ عن الكوارث المتتالية فى أوروبا، وأصابهم الفزع فى عام ١٦٤٨ عندما بلغتهم أخبار الفظائع التى وقعت فى بولندا والتى ظلت بلا نظير فى التاريخ اليهودى حتى القرن العشرين.

كانت بولندا قد ضمت إلى أراضيها منطقة كبيرة من دولة أوكرانيا الحالية، حيث قام الفلاحون بتشكيل فرق من الفرسان لتنظيم الدفاع عنهم، وكان هؤلاء "القوزاق" يكرهون البولنديين واليهود، الذين كثيراً ما كانوا يتولون إدارة أراضى النبلاء من البولنديين باعتبارهم وسطاء. وفى عام ١٦٤٨ قام أحد زعماء القوزاق واسمه "بوريس شميلنيكى"، بقيادة حركة تمرد على البولنديين، هاجم فيها المجتمعات المحلية للبولنديين واليهود أيضًا، وعندما انتهت الحرب أخيراً فى ١٦٦٧، كان حصادها وفقًا لما يرويه المؤرخون، قتل ١٠٠٠٠٠ يهودى وتدمير ٣٠٠ مجتمع محلى يهودى. وعلى الرغم من احتمال وقوع المبالغات فى هذه الأرقام، فإن الخطابات التى كانت تصل إلى اليهود فى مناطق العالم الأخرى، وما قصه اللاجئون من قصص عليهم، ألقى الرعب فى قلوبهم، إذ جاء فيها وقوع مذابح مُزِّقت فيها أجساد اليهود إربًا، وحفر قبور جماعية وُئد فيها النساء

والأطفال اليهود، وإعطاء اليهود بنادق وأمرهم بأن يطلقوا النار على بعضهم البعض. واعتقد الكثيرون أن هذه الأحداث لابد أن تكون "آلام مخاض ميلاد الماشيح"، فانكبوا فى يأسهم على طقوس القبّالة اللّورية وشعائر التوبة الخاصة بها، فى محاولة للإسراع بقدوم الخلاص المشيحانى.

وعندما وصلت أنباء مذابح "شميلنيكى" إلى بلدة "سميرنا"، التى تقع فى تركيا الحالية، كان يهودى شاب يسير وحده غارقًا فى تأملاته خارج المدينة، فسمع صوتًا من السماء يقول له إنه "مخلص إسرائيل، الماشيح، ابن داود، الذى مُسح على رأسه بالزيت القدسى المُرسل من إله يعقوب". وكان اسم هذا الشاب "شابتاى زيفى"، وكان شابًا يهوى العلم والاطلاع، ويؤمن بالقبّالة (وإن لم يكن قد أصبح آنذاك متبحراً فى القبالاه اللّورية) ويفضى بتأملاته إلى مجموعة صغيرة من أتباعه. كان ذا شخصية جذابة، ولكنه عندما كان فى نحو العشرين من عمره، بدأت تبدو عليه أعراض ما نسميه اليوم بالاكتئاب المرضى، فكان يختفى عن الأنظار أيامًا متوالية، غارقًا فى أحزانه فى غرفة صغيرة مظلمة، ولكن حالات الاكتئاب كانت تعقبها فترات هياج ولوثة "نورانية" فهو قلق مضطرب يعانى من الأرق ويشعر أنه متصل بالقوى العليا. وأحيانًا ما كان يشعر أنه مدفوع بحافز داخلى على عصيان أوامر التوراة، فيتلفظ علنا باسم الإله المحرّم، مثلاً، أو يتناول طعامًا غير شرعى. ولم يكن يستطيع تفسير أسباب ارتكابه لهذه "الأفعال الغريبة"، ولكنه كان يقول إنه كان يحس أن الرب قد ألهمه أن يفعل ذلك لسبب ما. وما لبث أن أصبح مقتنعًا بأن هذه المعاصى دلائل إيمان طهّر روحه، وأن الرب "سوف ينزّل عليه فى القريب العاجل شرعة جديدة ووصايا جديدة لإصلاح العالمين" أى إن هذه المعاصى كانت "خطايا قدسية" أو ما يمكن أن يطلق عليه القباليون اللّوريون تعبير أفعال "التيقون" أى العودة بمعنى الإنابة والمتاب، وقد نقول إنها كانت تمثل على الأرجح تمردًا لا شعوريًا على مظاهر الطاعة المعتادة فى الحياة اليهودية وتعبيرًا عن رغبة مختلطة غامضة فى شىء جديد كل الجدة.

وما لبثت تصرفات "شابتاى" أن أصبحت أكثر مما يحتمله اليهود فى سميرنا فاضطر إلى مغادرة المدينة فى عام ١٦٥٠، وبدأت بذلك فترة أطلق عليها اسم

"السنوات السوداء"، وهى السنوات الخمس عشرة التى قضاها طائفًا فى ولايات الامبراطورية العثمانية، متنقلاً بين مدنها، دون أن يطلع أحدًا على رسالته المشيحانية. بل ربما يكون قد تخلى عن فكرة البعثة الخاصة نفسها، وما إن حل عام ١٦٦٥ حتى بدأ يشتاق إلى التخلص من شياطينه وإلى العمل حاخامًا، وكان قد سمع عن شاب قبّالى موهوب يقيم فى غزة ويقوم بعمل الطبيب الشافى من الأمراض فقرر زيارته، وكان اسم هذا الشاب الحاخام "ناثان"، وكان قد سمع من قبل عن "شابتاى"، وربما كان ذلك إبّان إقامتهما معًا فى بيت المقدس، دون أن يتعرف أحدهما على صاحبه. ومن المحتمل أن "الأفعال الغريبة" التى كان يقدم عليها "شابتاى" قد أحدثت تأثيراً ما، استقر في مخيلة ناثان، لأنه تلقى وَحْيًا صوَر له "شابتاى" قبيل زيارة الأخير له. وكان "ناثان" قد تمرس فى طقوس القبالاه اللّورية قبل فترة وجيزة، فاعتكف قبيل عيد النصيب اليهودى ("بوريم")(*) وأغلق على نفسه الأبواب وبدأ الصيام والبكاء وقراءة أناشيد الكتاب المقدس. وبينما هو يتهجد ذات ليلة إذ جاءته رؤيا "شابتاى" وسمع صوته وهو يهتف عاليًا بالنبوءة التالية "هذا قول الرب ! هذا مخلصكم قد أتى واسمه 'شابتاى زيفى'. ولسوف يصيح بل سوف يزأر وسوف ينتصر على أعدائى". وعندما فتح الباب فوجد "شابتاى" واقفًا على عتبة داره، لم يجد ناثان فى ذلك إلا تأكيداً خارقًا لصحة النبوءة فى رؤياه.

كيف يتصور "ناثان"، وهو المفكر النابه، أن ذلك الرجل الحزين المهموم هو مخلّصه ؟ الإجابة هى أن القبالاه اللورية تقول إن روح الماشيح كانت حبيسة فى المنطقة غير الربانية التى خُلقت إبان عملية الانكماش ("تسيم تسوم") الأولى، وهكذا كان على الماشيح منذ البداية أن يجاهد القوى الشريرة "للجانب الآخر"،

(*) "بوريم" Purim كلمة عبرية مشتقة من كلمة "بور" أو "فور" البابلية ومعناها "القرعة" أو "النصيب"، وتُطلق على عيد يهودى يُحتفل به فى الرابع عشر من آذار (مارس)، إحياءً لذكرى اليوم الذى أنقذت فيه إستير يهود فارس من المؤامرة التى دبرت لذبحهم، حسب الرواية التوراتية. وكان قد تقرر بالقرعة أن يكون الذبح يوم ١٣ آذار، ومن هنا جاءت تسمية العيد بعيد "القرعة" أو "النصيب".

المسيرى، الموسوعة، م ٥ ص ص ٢٦٧ : ٢٦٨.

وهكذا تصور "ناثان" أن طقوس التوبة القبّالية قد أرغمت القوى الشيطانية على إخلاء سبيل الماشيح، وأصبحت روحه قادرة على التحليق حرة طليقة من حين لآخر وعلى تنزيل الشرعة الجديدة للعصر المشيحاني. ولكن النصر كان لا يزال ناقصًا، وكانت قوى الظلام تَنْقَضُّ على الماشيح من حين لآخر. وكان ذلك كله ينطبق في نظر ناثان على شخصية "شابتاى" وخبراته. وهكذا أخبره "ناثان" عند وصوله أن النهاية أصبحت قريبة، وسرعان ما يكتمل انتصاره على قوى الشر، فيأتي بالخلاص إلى الشعب اليهودى، وتلغى الشرعة القديمة، بحيث يصبح ما كان محرمًا وآثمًا من الأفعال بمثابة أفعال مقدسة.

وكان "شابتاى" في البداية عازفًا عن تقبل خيالات "ناثان"، ولكنه اقتنع تدريجيًا بها، بفضل بلاغة الحاخام الشاب وفصاحة حججه التى فسرت "لشابتاى" - على الأقل - غرابة أطواره. وفي يوم ٢٨ مايو ١٦٦٥ أعلن "شابتاى" أنه الماشيح، وعلى الفور قام ناثان بإرسال خطابات إلى مصر وإلى حلب، وإلى "سميرنا" يعلن فيها أن المخلّص سوف يهزم السلطان في القريب العاجل، ويضع حدًا لإقامة اليهود في المنفى، ويقود مسيرة عودتهم إلى الأرض المقدسة. وقال إن جميع الأمم الأخرى سوف تخضع لحكمه، وسرت الأنباء مسرى النار في الهشيم، وما إن حل عام ١٦٦٦ حتى كانت الفورة المشيحانية قد ضربت جذورها في جميع الجاليات اليهودية في أوروبا تقريبًا، بل وفي الامبراطورية العثمانية وفي إيران. ووقعت أحداث محمومة إذ اندفع اليهود إلى بيع ممتلكاتهم استعدادًا للرحلة إلى فلسطين، فتوقف دولاب النشاط الاقتصادى. وكانوا أحيانًا ما يسمعون أن الماشيح قد ألغى أحد أيام الصوم التقليدية فيخرجون إلى الشوارع فرحين راقصين في مواكب ومسيرات. وأصدر "ناثان" الأوامر بأن يقوم اليهود بالتعجيل بحلول النهاية بأداء طقوس التوبة الصفدية(*)، وهكذا بدأ اليهود في أوروبا، ومصر،

(*) "طقوس التوبة الصفدية" Penitential rituals of Safed نسبةً إلى مدينة "صفد" (واسمها مشتق من الكلمة الكنعانية "صفت" بمعنى "العطاء")، التى تقع في منطقة الجليل في فلسطين. وترجع هذه التسمية إلى أن المدينة أصبحت منذ القرن السادس عشر مركزًا دينيا، إذ عاش فيها عدد من أهم رواد الفكر الصوفي اليهودى (القبالاه)، مثل لوريا وتلميذه حاييم فيتال، ومن ثم غدت المدينة موئلاً للدراسات القبالية.

المسيرى، الموسوعة، م ٤ ص ص ١٢١ : ١٢٢.

وإيران، وبلدان شبه جزيرة البلقان، وإيطاليا، وأمستردام، وبولندا، وفرنسا، في الصيام، والتهجد، وغمر أنفسهم في الماء المثلج، والتدحرج على الأشواك، والتصدق على الفقراء. وكانت تلك أولى الصحوات الكبرى الكثيرة التي وقعت في مطلع العصر الحديث، إذ شعر الناس شعوراً غريزيا بمقدم التغيرات الكبرى. لم يكن الكثيرون يحيطون بمعلومات ضافية عن "شابتاي" نفسه، وكان يندر أن تجد من تبحر في خبايا رؤيا "ناثان" القبالية، بل كانت الأغلبية يكفيها أن تعرف أن الماشيح قد أتى، وأن الأمل قد أصبح قريبا بعد صبر طويل. وفي غضون هذه الشهور الزاخرة بالنشوة، عرف اليهود من بوارق الرجاء وفيض الحيوية ما كاد ينسيهم قسوة عالم 'الغيتو' وقيوده الصارمة. فلقد ذاقوا طعم شيء يختلف اختلافًا تامًا، فتحولت حياة بعضهم تحوّلا لا راد له.

واتضح من سلوك اليهود الذين تأثروا تأثراً مباشراً "بشابتاى" أو "ناثان" أنهم كانوا على استعداد للتخفف من أعباء التوراة، حتى ولو كان معنى ذلك انتهاء الحياة الدينية المعروفة لهم، فعندما كان "شابتاى" يقوم بزيارة كنيس يهودى مرتديًا مسوح الماشيح الملكية، فيعلن إلغاء صوم يوم من الأيام، أو ينطق باسم الإله المحرم التلفظ به، أو يأكل طعامًا محظوراً، أو يدعو امرأة لقراءة الكتاب المقدس في الكنيس، كان الناس يذهلون فرحًا، وإن كانت هناك استثناءات، بطبيعة الحال، إذ ظهر في كل جالية بعض الحاخامات وبعض أفراد الشعب العاديين ممن صدمتهم هذه التطورات، ولكن الناس من جميع الطبقات، الأغنياء منهم والفقراء، كانوا يتقبلون "شابتاى"، وكانوا، فيما يبدو، يرحبون بمذهب 'المعاصى الإيمانية' بعد أن رأوا أن الشريعة لم تفلح في إنقاذ اليهود، بل وأنها كانت فيما يبدو عاجزة عن إنقاذهم، إذ كان اليهود لا يزالون يتعرضون للاضطهاد، ولا يزالون يعيشون في المنفى، فأحس الناس أنهم على استعداد لتقبل الحرية الجديدة.

ولكن ذلك كله كان يحمل في طياته أخطاراً بالغة، فالقبالاه اللورية كانت تقوم على منطق الروح، ولم يكن المقصود بها أن تترجم إلى برامج سياسية عملية بهذا الأسلوب، بل أن تنير الحياة الداخلية للروح. فمنطق الروح والمنطق العقلاني، على تكاملهما، يمثلان مجالين منفصلين انفصالاً تامًا ولكل منهما وظيفته التي

تختلف عن وظيفة الآخر، وكانت السياسة تنتمي إلى مجال العقل والمنطق، وإذا كانت الأسطورة تمنحها معنىً ما، فلم يكن المقصود تفسيرها تفسيراً حرفياً بالطريقة التي فسر بها "ناثان" الرؤيا الصوفية "لإسحاق لوريا". وقد يكون اليهود قد شعروا بأنهم أقوياء وأحرار وقادرون على التحكم في مصائرهم ولكن ظروفهم لم تكن قد تغيرت، إذ كانوا لا يزالون في الواقع ضعفاء، معرضين للأذى، ويعتمدون على النوايا الحسنة لحكامهم. ولقد كانت الصورة التي رسمها "لوريا" للماشيح الذي يصارع قوى الظلام بمثابة رمز قوي للكفاح العالمي ضد الشر، ولكنه عندما بُذلت محاولةٌ لتجسيد تلك الصورة عمليًا، في شخص حقيقي مهتز عاطفيًا فلابد أن تكون العاقبة وخيمة.

وكان ذلك هو ما حدث بالفعل. ففي فبراير ١٦٦٦ انطلق "شابتاي" في طريقه لمواجهة السلطان، مسلحًا بدعم "ناثان" له، ولكن السلطان كان يتابع في فزع مفهوم ذلك الحماس اليهودي الذي زاد عن حده، وكان يخشى - محقًا - وقوع تمرد من لون ما، وهكذا ما إن رست سفينة "شابتاي" بالقرب من ميناء "غاليبولي" حتى أُلقي القبض عليه، وسيق إلى السلطان، حيث خُيِّر بين الموت وبين اعتناق الإسلام. وصعق اليهود في شتى أرجاء الأرض حين اختار "شابتاي" الإسلام، وكان معنى ذلك أن الماشيح نفسه قد ارتد عن الدين.

كان المفترض أن تكون في ذلك نهاية المسألة كلها، والواقع أن الغالبية العظمى من اليهود انصرفوا متقززين عن "شابتاي"، وعادوا - في خزي - إلى حياتهم المعتادة وإلى الانصياع الكامل للتوراة، حريصين على نسيان القضية المؤسفة برمتها. ولكن أقلية لا يستهان بها لم تستطع التخلي عن ذلك الحلم من أحلام الحرية، ولم يكونوا ليتصوروا أن استشعارهم الحرية على امتداد تلك الشهور التي أدارت رؤوسهم كان وهمًا، فتقبلوا فكرة المسياح المرتد عن الدين، قائلين إن المسيحيين الأوائل قد تقبلوا فكرة لا تقل بشاعتها عنها وهي أن يموت المسيح ميتة مجرم عادي.

وبعد فترة اكتئاب عميق، تمكن "ناثان" من تعديل فكرة اللاهوتي، فأوضح لمريديه أن الخلاص قد بدأ ثم تعرض لنكسة، مما اضطر "شابتاي" إلى الهبوط إلى

عمق أكبر في دنيا النجاسة واتخاذ شكل الشر بنفسه، أي إن ذلك كان يمثل أقصى صور "الخطايا المقدسة" والخطوة النهائية للعودة ("تيكون") وتفاوتت ردود فعل "الشابتيين" – أي الذين استمروا على إخلاصهم لشابتاي – إزاء هذا التطور، بعد اكتساب هذا اللاهوت "الناثاني" شعبية كبيرة في أمستردام، إذ إن المسياح أصبح من المارانو، فهو يستمسك سراً بجوهر اليهودية ويتفق في ظاهر سلوكه مع الإسلام. فأما "المارانو" الذين طالما أرهقتهم التوراة فكانوا يتطلعون إلى موتها الوشيك بمجرد اكتمال الخلاص، وأما غيرهم من اليهود فكانوا يعتقدون أن عليهم أن يواصلوا الالتزام بالتوراة حتى يأتي الماشيح لهم بالخلاص الكامل، ولو أنه سوف يرسي دعائم شريعة جديدة تناقض الشريعة القديمة في كل شيء، وكانت هناك أقلية من "الشابتيين" الثوريين الذين ذهبوا إلى أبعد من ذلك، إذا استعصى عليهم أن يعودوا إلى الشريعة القديمة، ولو بصورة مؤقتة، وكانوا يعتقدون أن على اليهود أن يتبعوا ماشيحهم في دنيا الشر فيرتدوا هم أيضاً عن الدين، وهكذا تحولوا إلى اعتناق الدين السائد في المجتمع – أي المسيحية في أوروبا، والإسلام في الشرق الأوسط – وظلوا يهوداً في حياتهم الخاصة بمنازلهم. وكان هؤلاء الثوريون بمثابة المبشرين بأحد الحلول اليهودية الحديثة، إذ أصبح كثير من اليهود قادرين على استيعاب ثقافة غيرهم في معظم جوانبها، مع الإبقاء على عقيدتهم في حياتهم الخاصة، والحفاظ عليها في نطاق منفصل.

وكان "الشابتيون" يتصورون أن "شابتاي" كان يتعذب في حياته المزدوجة، ولكنه كان يبدو في الحقيقة راضياً كل الرضى عن شخصيته الإسلامية. فكان يقضي أيامه في دراسة الشريعة الإسلامية، وفي تعليم اليهودية للمستشار الروحي للسلطان. وكان يُسمح له باستقبال الزوار، وبعقد مجالسه الخاصة، واستقبال وفود اليهود من شتى أنحاء العالم، وكانوا يتحدثون عن ورعه العميق. وكان "شابتاي" كثيراً ما يشاهد في منزله وهو جالس يحتضن لفائف التوراة بين يديه ويترنم بالأناشيد المقدسة، وكان الناس يعجبون من إخلاصه وقدرته الرائعة على النفاذ إلى مشاعر الآخرين واستمالتها. وكانت الأفكار المطروحة في دائرة "شابتاي" تختلف اختلافاً كاملاً عن الأفكار المطروحة في دائرة "ناثان"، وكانت تتسم بمزيد من الإيجابية تجاه غير اليهود. والظاهر أن "شابتاي" كان يرى أن

جميع الأديان صحيحة، وكان يرى نفسه بمثابة الجسر الذى يصل بين اليهودية والإسلام، كما كان مفتونًا بالمسيحية وبعيسى عليه السلام. وكان الزوار يقولون إنه أحيانًا يسلك سلوك المسلم، وأحيانًا سلوك الحاخام، وسمح العثمانيون له بالاحتفال بالأعياد اليهودية، وكثيراً ما كان يشاهد ممسكًا بالمصحف فى إحدى يديه، وبلفافة من لفائف التوراة فى اليد الأخرى. أما فى الكنيس فكان "شابتاى" يحاول إقناع اليهود بالتحول إلى الإسلام، وكان يقول لهم إنهم لن يستطيعوا العودة إلى الأراضى المقدسة إلا إذا اعتنقوا الإسلام. وقد أنكر "شابتاى" بشدة، فى خطاب كتبه عام ١٦٦٩، أنه اعتنق الإسلام كرهًا، قائلاً إن الدين الإسلامى هو "الحق بعينه" وإنه قد أُرسل باعتباره الماشيح إلى الأميّين مثلما أرسل إلى اليهود.

وكانت وفاة "شابتاى" يوم ١٧ سبتمبر ١٦٧٦ بمثابة ضربة قاصمة "للشابتيين"، لأنها قضت فيما يبدو على كل أمل فى الخلاص. ومع ذلك فقد ظلت تلك الطائفة قائمة فى الخفاء، فأثبتت بذلك أن الانفجار المسياحى لم يكن حدثًا شاذاً أو عارضًا، بل كان قد مس شيئًا أساسيًا فى الحياة اليهودية. وكان البعض يرى فى هذه الحركة الدينية جسراً يتيح لهم الانتقال فى وقت لاحق إلى العصر العقلانى الحديث، على صعوبة هذا الانتقال. ونستدل من السرعة التى ميزت استعداد الكثيرين للتخلص من عبء التوراة، وإصرار "الشابتيين" على أن يحلموا بشرعة جديدة، على أنهم كانوا على استعداد لتصور التغيير والإصلاح. ويقول "جيرشوم شوليم"، الذى كتب أدق دراسة عن "شابتاى" و"الشابتية"، إن عدداً كبيراً من الشابتيين الكتومين هم الذين أصبحوا رواداً للتنوير اليهودى أو لحركة الإصلاح. وهو يذكر "جوزيف ڤيهته"، من مدينة براغ، الذى قام بنشر أفكار التنوير فى أوروبا الشرقية فى أوائل القرن التاسع عشر، وكان "شابتيًا" فى يوم من الأيام، ويذكر "هارون شوڤين"، الذى أدخل حركة الإصلاح إلى المجر، والذى كان "شابتيًا" فى شبابه. ورغم الخلاف الذى أثير بشأن نظرية "شوليم"، بحيث أصبح من المحال إثبات صحتها أو بطلانها، فالمعترف به بصفة عامة هو أن الشابتية ساهمت إسهامًا كبيراً فى تقويض سلطة الحاخامات التقليدية وأنها مكنت اليهود من تصور حدوث التغيير الذى كان يمكن أن يبدو، يومًا ما، محظوراً أو محالاً.

وبعد وفاة "شابتاى" ظهرت حركتان "شابتيّتان" ثوريتان كان من ثمارهما دخول اليهود، بصورة جماعية، في الدين السائد، ففي عام ١٦٨٣ تحولت نحو ٢٠٠ أسرة إلى الإسلام في تركيا العثمانية، وكان يطلق على هذه الطائفة لفظ "دونمه" أى الذين تحوّلوا، وكان لهم أكثر من كنيس سرى، ولو أنهم كانوا يصلّون في المساجد أيضاً. ووصل عدد أفراد الطائفة عندما بلغت ذروتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر نحو ١١٥٠٠٠ فرداً ولكنها كانت قد بدأت تتفكك في مطلع القرن التاسع عشر، عندما بدأ أعضاؤها يتلقون تعليماً حديثاً علمانياً ولم يعودوا يرون أنفسهم بحاجة إلى أى دين من الأديان. بل إن بعض شباب "الدونمه" قد شاركوا بنشاط في التمرد العلماني الذى قامت به حركة تركيا الفتاة في عام ١٩٠٨. أما الحركة "الشابتية" الثانية فكانت خبيثة وبيّنت أن العدميّة يمكن أن تنشأ من الترجمة الحرفية لمنطق الروح إلى واقع عملي. وكان زعيم هذه الحركة يدعى "جاكوب فرانك" (١٧٢٦ - ١٧٩١) الذى انضم إلى "الشابتية" أثناء زيارة قام بها إلى البلقان، وعندما عاد إلى وطنه بولندا قام بتكوين طائفة سرية يطيع أفرادها الشريعة اليهودية علناً ويمارسون المباذل الجنسية المحظورة سراً، وعندما حُرم الرحمة الكهنوتية في عام ١٧٥٦ تحول أول الأمر إلى الإسلام (إبّان زيارة قام بها لتركيا) ثم إلى الكاثوليكية واصطحب معه أتباعه.

لم يكتف "فرانك" بنبذ القيود التي تفرضها التوراة، بل اعتنق الرذيلة اعتناقاً صريحاً، وكان يرى أن التوراة ليست نصوصاً بالية عفا عليها الزمن فحسب، بل هي نصوص خطرة أيضاً ولا غَناء فيها. وكان يقول إن الوصايا تمثل شرائع الموت ولابد من طرحها، وأما الخطيئة وانعدام الحياء فهما السبيلان الوحيدان لتحقيق الخلاص والوصول إلى الإله. ولم يكن "فرانك" يهدف إلى البناء بل إلى "الهدم ودمار العدم". وكان أتباعه يشنون حرباً على جميع القواعد الدينية: "أقول لكم إن على كل من يريد أن يصبح محارباً أن يتخلى عن الدين، ومعنى ذلك أنه لابد أن يبلغ الحرية معتمداً على قوته وحده" وكان فرانك، مثل الكثيرين من العلمانيين اليوم، يعتبر كل الأديان ضارة. ومع استمرار الحركة، تحول "الفرانكيون" إلى السياسة، فغدوا يحلمون بثورة كبرى قادرة على أن تطيح بالماضي وتنقذ العالم. ورأوا في الثورة الفرنسية ما يثبت صدق رؤياهم، وأن الرب قد تدخّل لصالحهم.

لقد استبق اليهود كثيراً من أوضاع العصر الحديث. وكان صدامهم الأليم مع مجتمع أوروبا العدواني الداعي إلى الحداثة، قد أدى بهم إلى العلمانية، والشك، والإلحاد، والعقلانية، والعدمية، والتعددية، وحصر الدين في الحياة الخاصة. وكان معظم اليهود يرون أن الطريق إلى العالم الجديد، الذي كان ينشأ ويتطور في الغرب، لابد أن يكون الدين سبيله، ولكن ذلك الدين كان يختلف اختلافًا بيّنًا عن نوع الدين الذي اعتدناه في القرن العشرين، إذ كان يعتمد اعتماداً أكبر على منطق الروح، ولم يكن يقرأ الكتب المقدسة قراءة حرفية، وكان على استعداد كامل للإتيان بحلول جديدة كان بعضها يبدو مفزعًا، في سياق البحث عن شيء جديد. أما إذا أردنا فهم الدور الذي نهض به الدين في المجتمع الذي سبق العصر الحديث فعلينا أن نيمم وجوهنا صوب العالم الإسلامي الذي كان يمر بتحولاته الخاصة في أوائل هذه الفترة الحديثة، ويعمل على إنشاء صور مختلفة من الروحانية التي كتب لها أن تستمر في التأثير في المسلمين بعد وقت طويل من بداية العصر الحديث.

الفصل الثاني

المسلمون : الروح المحافظة

(١٤٩٢ - ١٧٩٩)

كان اليهود فى أوائل عام ١٤٩٢

من أوائل ضحايا النظام الجديد الذى كان يولد ببطء في الغرب، وكان الضحايا الآخرون فى ذلك العام المشهود مسلمى اسبانيا الذين فقدوا آخر موقع لهم في أوروبا، ولكن الإسلام كان لا يزال فى عنفوانه، وكان لا يزال أعظم قوة عالمية إبان القرن السادس عشر.

2

وعلى الرغم من أن أسرة سونغ الحاكمة فى الصين (٩٦٠ - ١٢٦٠) كانت قد رفعت الصين إلى درجة أعلى من التعقيد الاجتماعى والقوة، وعلى الرغم من شروع النهضة الإيطالية فى الازدهار الثقافى الذى أتاح للغرب آخر الأمر أن يتفوق، فلقد تمكّن المسلمون بسهولة فى البداية من احتواء هذه التحديات، وظلوا يحتلون القمة سياسيًا واقتصاديًا. ولم يكن عدد المسلمين يزيد على نحو ثلث سكان كوكبنا، ولكنهم كانوا منتشرين فى مواقع استراتيجية كثيرة فى شتى أرجاء الشرق الأوسط وآسيا وإفريقيا فى تلك الآونة، إلى الحد الذى جعل العالم الإسلامى يبدو صورة مركزة لتاريخ العالم، ويفصح عن مشاغل معظم بقاع العالم المتحضر فى مطلع العصر الحديث. واتسمت تلك الفترة أيضًا بالإثارة والتجديد للمسلمين، فتأسست ثلاث امبراطوريات إسلامية جديدة فى أوائل القرن السادس عشر، وهى الدولة العثمانية فى آسيا الصغرى والأناضول والعراق وسوريا وشمال إفريقيا؛ والدولة الصفوية فى إيران، والامبراطورية المغولية فى شبه القارة الهندية. وكانت

كل منها تمثل وجهًا مختلفًا للروحانية الإسلامية. فكانت الامبراطورية المغولية تمثل المذهب العقلانى المتسامح والداعى إلى العالمية والمعروف باسم الفلسفة؛ وأما ملوك الفرس الصفويون فقد جعلوا المذهب الشيعى، الذى كان قبل ذلك مذهب الأقلية المتميزة، الدين الرسمى للدولة، وأما الأتراك العثمانيون الذين ظلوا على ولائهم الشديد للمذهب السُّنّى فقد أنشأوا دولة تقوم على الشريعة، أى القانون المقدس للإسلام.

وكانت الامبراطوريات الثلاث تمثل انطلاقة جديدة، إذ كانت جميعها من أولى المؤسسات الحديثة التى تديرها حكومات ذات نظم ثابتة تتميز بالدقة البيروقراطية والعقلانية. وكانت الدولة العثمانية فى سنواتها الأولى تتميز بدرجة عالية من الكفاءة والقوة تفوق ما كانت أى مملكة أوروبية تتمتع به، ووصلت إلى أوجها فى ظل حكم السلطان سليمان القانونى (١٥٢٠ - ١٥٦٦) الذى اتجه إلى التوسع غربًا، عبر اليونان والبلقان والمجر، ولم يتوقف تقدمه فى أوروبا إلا عندما عجز عن احتلال ڤيينا فى عام ١٥٢٩ . أما الدولة الصفوية فى إيران فقد قام ملوكها بإنشاء

الطرق والخانات اللازمة للمسافرين عليها، وترشيد الاقتصاد، والتقدم إلى موقع الصدارة في التجارة الدولية. وكانت كل امبراطورية من هذه الامبراطوريات الثلاث تتمتع بحركة تجديد ثقافية موازية للنهضة الأوروبية، فكان القرن السادس عشر هو عصر عظمة العمارة العثمانية وفنون الرسم والتصوير الصفوية، وبناء 'تاج محل'.

ومع ذلك، وعلى الرغم من سير هذه المجتمعات جميعًا في طريق التحديث، فإنها لم تقدم على إجراء أية تغييرات جذرية، ولم تشارك في الفكر الثورى الذى أصبح السمة المميزة للثقافة الغربية في القرن الثامن عشر، بل إن الامبراطوريات الثلاث كانت تفصح عما يسميه الباحث الأمريكى مارشال ج. س. هودجسون "بالروح المحافظة" وهى الطابع الذى وسم كل مجتمع في الفترة السابقة للعصر الحديث، بما في ذلك المجتمع الأوروبى. والواقع أن هذه الامبراطوريات كانت آخر تعبير سياسى عظيم عن الروح المحافظة، ولما كانت أيضًا أكثر الدول تقدمًا في أوائل العصر الحديث، فيمكن القول بأنها تمثل ذروة هذه الروح. أما اليوم فإن المجتمع المحافظ يواجه المتاعب. فهو إما يخضع لسيطرة الفكر الغربى الحديث في الواقع الفعلى، أو يمر بمرحلة الانتقال العسير من الروح المحافظة إلى الروح الحديثة. ويعتبر جانب كبير من الأصولية بمثابة رد فعل على هذا التحول الأليم. ومن المهم إذن أن نفحص تلك الروح المحافظة في ذروتها، في هذه الامبراطوريات الإسلامية، حتى نفهم سر جاذبيتها ونقاط قوتها، وجوانب قصورها الكامنة أيضًا.

قبل أن يقدم الغرب لونًا جديدًا كل الجدة من الحضارة (يقوم على أساس إعادة استثمار رأس المال والتقدم التكنولوجى بصورة مستمرة) وهو الذى لم يزدهر إلا في القرن التاسع عشر، كانت جميع الثقافات تعتمد في المجال الاقتصادى على فائض الإنتاج الزراعى. وكان ذلك يعنى وجود حد لتوسع أى مجتمع قائم على الزراعة ونجاحه، إذ إنه لابد أن يتجاوز موارده المتاحة والتزاماته آخر الأمر. وكانت هناك حدود لمقدار رأس المال المتاح للاستثمار، وكان الناس يستبعدون في العادة أى تجديد يتطلب رصد رأسمال كبير، إذ كانوا يفتقرون إلى ما يمكنهم من هدم كل شيء والاحتفاظ بالعاملين لديهم ثم البدء من جديد. أى إنه لم توجد ثقافة سابقة

لثقافة إمكانات التجديد المستمر الذى نسلّم به دون مناقشة فى الغرب اليوم، فنحن نتوقع أن يزيد علمنا اليوم عن علم جيل آبائنا، ونتمتع بالثقة فى أن مجتمعاتنا سوف يزداد تقدمها التكنولوجى، أى إننا دائماً ما نتوجه إلى المستقبل، وعلى حكوماتنا ومؤسساتنا أن تتطلع إلى المستقبل وتضع الخطط التفصيلية التى سوف تؤثر فى الجيل المقبل. ومن الواضح أن مجتمعنا هذا هو ثمرة الفكر العقلانى الذى يتميز بالاستمرار والإصرار، أى إنه وليد منطق العقل الذى ينظر دائمًا إلى الأمام، ويسعى لمعرفة المزيد، ولتوسيع مجالات كفاءتنا وقدرتنا على التحكم فى البيئة. ولكن التفكير العقلانى، مهما تكن أبعاده، لن يستطيع إيجاد مثل هذا المجتمع السباق إلى التجديد دون وجود اقتصاد حديث. ولم يعد من المحال على المجتمعات الغربية أن تواصل تغيير هياكل البنية الأساسية، حتى يتسنى لها الإتيان بمخترعات جديدة، لأن إعادة استثمار رأس المال بصورة مستمرة تتيح لنا زيادة مواردنا الأساسية كيما تتمشى مع تقدمنا التكنولوجى. ولكن ذلك لم يكن ممكنًا فى ظل الاقتصاد الزراعى، حيث كان الناس يوجهون طاقاتهم إلى المحافظة على ما سبق لهم إنجازه فعلاً. وهكذا فلم تكن النزعة "المحافظة" للمجتمع فى الفترة السابقة لظهور المجتمع الحديث ناشئة من أى خوف أو تردد أساسى بل كانت تمثل تقديراً واقعيًا لجوانب قصور هذا النوع من أنواع الثقافة. فكان التعليم على سبيل المثال يعتمد على "الحفظ" عن ظهر قلب، إلى حد كبير، ولم يكن يشجع الأصالة، ولم يكن الطلاب يُعلَّمون اكتساب أفكار جديدة كل الجدة لأن المجتمع لم يكن قادراً، بصفة عامة، على تقبل مثل هذه الأفكار التى قد تؤدى إلى زلزلة اجتماعية بل ربما عرضت المجتمع للخطر. فالاستقرار الاجتماعى والنظام يعتبران أهم من حرية التعبير فى المجتمعات المحافظة.

ولم تكن المجتمعات فى الفترة السابقة للعصر الحديث تتطلع إلى المستقبل، على نحو ما يفعل المحدثون، بل كانت تستلهم الماضى، أى إنها لم تكن تتوقع استمرار التقدم بل كانت تفترض أن الجيل الجديد قد يقع بسهولة فى انتكاس وتأخر، إذ كان المعتقد أن المجتمعات لا تسير فى طريق صاعد إلى ذُرًا جديدة من الإنجاز بل أنها قد تدهورت بعد وصولها إلى الكمال فى الزمن الأول. وكان ذلك العصر الذهبى المفترض هو النموذج الذى تسعى إليه الحكومات ويسعى إليه

الأفراد، أى إن المجتمع كان يرى أن تحقيق إمكاناته لن يتأتى إلا إذا نجح فى محاكاة المثل الأعلى الذى كان قائمًا فى الماضى، وكان الناس يعتبرون أن الحضارة فى جوهرها قلقة متأرجحة، وكان كل فرد يعرف أن المجتمع بأسره قد ينتكس بسهولة إلى مرحلة الهمجية، على نحو ما حدث لأوروبا الغربية بعد انهيار الامبراطورية الرومانية فيها فى القرن الخامس. وكان العالم الإسلامى ما يزال يذكر، فى مطلع العصر الحديث، غزوات المغول فى القرن الثالث عشر، وكانت الذكريات أليمة موجعة، إذ كان الناس ما يزالون يسترجعون ما وقع من مذابح، ومن نزوح واسع النطاق، حين فرت شعوب كاملة أمام الجحافل الزاحفة، ومن تخريب للمدن الإسلامية العظيمة واحدة بعد الأخرى، إلى جانب تخريب المكتبات ومعاهد العلم، وما ضاع معها من المعارف التى اكتسبت بشق النفس على امتداد قرون طويلة، ولو أن المسلمين قد تغلبوا على آثار ذلك كله وانتعشت أحوالهم، وكان المتصوفة من المسلمين قد تزعموا حركة الانتعاش الروحى ، التى ثبتت قدرتها على شفاء النفس مثلما ثبتت قدرة القبالة اللورية، وكان قيام الامبراطوريات الثلاث الجديدة دليلاً على ذلك الانتعاش. وكانت جذور الأسر الحاكمة العثمانية والصفوية ترجع إلى حركات النزوح الجماعية فى العصر المغولى ، إذ نشأت كل منها من دول حربية قائمة على الغزو، وكان على رأس كل واحدة زعيم محارب كثيراً ما كانت تربطه بعض الروابط بطريقة من الطرق الصوفية، وهى التى نشأت فى أعقاب التخريب المذكور. وكان ما اتسمت به هذه الامبراطوريات وثقافاتها من قوة وجمال بمثابة إعادة تأكيد للقيم الإسلامية، كما كان يشير باعتزاز وفخار إلى أن التاريخ الإسلامى قد عاد إلى طريقه الأصلى.

ولكن الأرجح فى أعقاب مثل تلك الكارثة أن يزداد وضوح معالم النزعة المحافظة الطبيعية للمجتمع فى الفترة التى سبقت العصر الحديث، إذ كان الناس يركزون جهودهم على استعادة ما فقدوه، وإن كانت خطوات استعادته بطيئة وأليمة، لا على محاولة الانطلاق نحو الجديد القشيب، فاتفقت آراء المسلمين السُّنّيين مثلاً على أن ”أبواب الاجتهاد“ قد أغلقت. والمعروف أن المذهب السنى هو الذى يتبعه معظم المسلمين، كما كان الدين الرسمى للامبراطورية العثمانية، وكان فقهاء المسلمين حتى تلك الفترة يُسمح لهم بالاجتهاد، ومعناه الاستناد إلى

أحكامهم الخاصة فى حسم المسائل المتعلقة بأصول الدين أو بالشريعة الإسلامية إذا لم تتوافر لها إجابات صريحة من القرآن أو الحديث النبوى الشريف، ولكن أهل السُّنَة حاولوا فى مطلع العصر الحديث الحفاظ على تقاليدهم فاستقر رأيهم على أنه لم تعد هناك حاجة للمزيد من الأفكار المستقلة، فالإجابات جميعًا قائمة، والشريعة الإسلامية نهج ثابت للمجتمع، ولم يعد الاجتهاد ضروريًا ولا مستحبًا، وقال البعض إن على المسلمين أن يحذوا حذو الأقدمين، وهو ما كان يسمى بالتقليد، وإن عليهم ألا يحاولوا العثور على حلول جديدة بل أن يلتزموا بالأحكام الواردة فى النصوص القانونية الراسخة. وكان التجديد يعتبر بدعة، وكانت البدع فى الأمور القانونية والعملية تعتبر من عوامل التشتيت ومصدر خطر على الأمة الإسلامية السُّنية فى مطلع العصر الحديث، شأنها فى ذلك شأن الهرطقة أو الخروج على المتفق عليه فى شئون العقيدة فى الغرب المسيحى.

ومن الصعب أن نتصور موقفًا يتناقض أكثر من هذا الموقف مع روح الغرب الحديث، روح الانطلاق والتخلص من قيود التقاليد القديمة، فأشد ما يكرهه الغرب اليوم هو تعمد وضع القيود على طاقات العقل الاستنباطية والاستدلالية، وكما سنرى فى الفصل التالى، لم يكتب للثقافة الحديثة أن تنمو وتتطور إلا عندما بدأ الناس يتخلصون من أمثال هذه القيود. وإذا كانت الحداثة الغربية ثمرة للمنطق العقلانى فما أيسر أن نرى كيف كان منطق الروح قريبًا من الروح المحافظة للعالم فى الفترة التى سبقت الحداثة، فالتفكير بمنطق الروح ينظر إلى الخلف لا إلى الأمام، وهو يوجه الانتباه إلى البدايات المقدسة، أو إلى حادثة من أحداث الزمن الأول، أو إلى الأسس التى بُنيت عليها الحياة الإنسانية. فمنطق الروح لا يتطلع إلى الجديد بل إلى ما هو ثابت، وهو لا يأتى إلينا بأنباء ما "حدث" بل يخبرنا بما كان ويكون على الدوام. فكل ما يعتبر مُهمًا قد تم إنجازه والتفكير فيه، ونحن نعيش على ما قاله أسلافنا، خصوصًا فى النصوص المقدسة التى تعلمنا بكل ما نحتاج إلى أن نعلمه، فهكذا كانت روحانية الفترة المحافظة، فكانت العقيدة وممارسة الشعائر والقصص الدينية تهيئ للأفراد استشعار المعنى الذى يتناغم مع أعمق أعماق وجودهم اللاواعى، ويدعم كذلك الموقف الذى كان يعتبر جوهريا لبقاء المجتمع الزراعى وأوجه القصور الكامنة فيه. وعلى نحو ما بيّنت مهزلة

شابتاى زيفى بوضوح وجلاء، لا يهدف منطق الروح إلى إحداث التغيير العملى، فهو يخلق نمطًا ذهنيًا يتكيف ويتفق مع الواقع القائم. وكانت لذلك أهميته الجوهرية فى المجتمع الذى لا يستطيع الاستمرار فى التجديد بلا حدود أو قيود.

ومثلما يجد المقيمون فى المجتمع الغربى، الذى جعل التغيير جزءًا أساسيًا من نسيجه، أنه من الصعب بل من المحال عليهم أن يقدروا الدور الذى ينهض به منطق الروح حق قدره، نجد أنه من الصعب بل من المحال على الذين شكلّتهم الروحانية المحافظة بعمق وبقوة أن يقبلوا مبادئ الحركة المتطلعة إلى المستقبل فى الثقافة الحديثة. كما أنه من بالغ الصعوبة على ابن العصر الحديث حقًا أن يفهم الناس الذين لا يزالون يغتذون بالقيم التقليدية لمنطق الروح. ففى العالم الإسلامى اليوم، على نحو ما سنرى، يواجه بعض المسلمين قلقًا بالغًا إزاء أمرين. الأول أنهم يبغضون علمانية المجتمع الغربى التى تفصل الدين عن السياسة، والكنيسة عن الدولة. والثانى هو أن كثيرًا من المسلمين يريدون أن تخضع مجتمعاتهم لحكم الشريعة، أى القانون المقدس للإسلام. ويثير ذلك حيرة عميقة للّذين شكلتهم الروح الحديثة، والذين يخافون أن يؤدى قيام مؤسسة كهنوتية إلى إيقاف عجلة التقدم المتواصل الذى يعتبرونه ذا أهمية أساسية للمجتمع الصحّى، فهم قد خبروا انفصال الكنيسة عن الدولة باعتباره من سبل التحرر، ويقلقهم التفكير فى إنشاء هيئة شبيهة بمحاكم التفتيش بعد إغلاق أبواب الاجتهاد. والواقع أن فكرة القانون الإلهى المنزل تتعارض تعارضًا عميقًا مع الفكر الحديث، فالعلمانيون المحدثون ينفرون من فكرة القانون الذى لا يقبل التغيير والذى يفرضه على البشرية كائن خارق، لأنهم يرون أن القانون ليس من ثمار منطق الروح بل من ثمار منطق العقل، أى إنه عقلانى وبراجماتى ولابد من تعديله من حين لآخر حتى يلائم الأحوال الراهنة. وهكذا فإن هُوّةً عميقة تفصل بين صاحب الفكر الحديث وبين المسلم الأصولى فيما يتعلق بهذه القضايا الرئيسية.

ولكن فكرة إقامة الدولة على أسس الشريعة كانت فى أيام ازدهارها مصدر رضاء عميق، وهو ما نجحت الامبراطورية العثمانية فى تحقيقه، إذ كانت تستمد شرعيتها من إخلاصها للشريعة الإسلامية، وكان السلطان يلقى التكريم بسبب

دفاعه عن الشريعة. فعلى الرغم من أنه كان للسلطان ولكل من حكام الولايات المختلفة ديوانه الخاص، أى قاعة الاستقبال التى يفصل فيها فى شتى القضايا، فقد كان هناك قضاة متخصصون يرأسون المحاكم الشرعية (والتى كان العثمانيون أول من وضع لها النظم المتسقة) وكانوا يعتبرون القضاة الحقيقيين. وكان القضاة، ومستشاروهم، وكان المستشار يسمى المفتى آنذاك، والعلماء الذين يتولون تدريس الفقه الإسلامى فى المدارس المتخصصة، من موظفى الدولة فى الامبراطورية العثمانية. وكانت لهم أهمية أساسية للحكومة، شأنهم فى ذلك شأن رجال الجيش والإدارة. وكان سكان الولايات العربية يقبلون الهيمنة التركية لأن سلطة السلطان كانت تصل إليهم من خلال العلماء، أى فقهاء الإسلام، الذين كانوا يستندون إلى السلطة المقدسة للشريعة. وهكذا كان العلماء يمثلون حلقة وصل مهمة بين السلطان ورعاياه أى بين استامبول والولايات البعيدة، وكان من سلطتهم رفع المظالم إلى السلطان بل ولومه وتعزيره شخصيًا إذا انتهك المعايير الإسلامية. وهكذا فقد كان للعلماء أن يشعروا أن الدولة العثمانية كانت دولتهم، وأن السلاطين كانوا يقبلون القيود التى يفرضها رجال الدين عليهم باعتبارهم شركاء فى السلطة فذلك من شأنه زيادة سلطانهم. ولم يسبق للشريعة أن اضطلعت بدور بارز فى مجرى الشئون اليومية للدولة مثل الدور الذى اضطلعت به فى الامبراطورية العثمانية. ولقد أثبت نجاح العثمانيين فى القرن السادس عشر أن إخلاصهم للشريعة الإسلامية قد وضعهم حقًا على الطريق القويم، فقد كانوا متناغمين مع المبادئ الأساسية للوجود.

كانت جميع المجتمعات المحافظة (على نحو ما سبق ذكره) ترنو إلى عصر ذهبى قديم وكان ذلك العصر بالنسبة للمسلمين السّنّيين فى الامبراطورية العثمانية هو عصر النبى محمد ﷺ (٥٧٠ - ٦٣٢ ميلادية) والخلفاء الراشدين الأربعة الذين جاءوا بعده مباشرة، فلقد حكموا المجتمع حقًا وفقًا للشريعة الإسلامية، ولم يكن هناك انفصال بين الدين والسياسة، فكان محمد ﷺ رسولاً نبيًا ورأسًا سياسيًا للمجتمع فى الوقت نفسه. وكان القرآن، وهو الكتاب المقدس الذى أنزل عليه وبُعث به إلى العرب فى السنوات الأولى من القرن السابع الميلادى يؤكد أن الواجب الأول للمسلم هو بناء مجتمع يسوده العدل والمساواة، ويعامل فيه الفقراء

والمستضعفون باحترام. وكان ذلك يتطلب الجهاد (وهى الكلمة التى أساء الغربيون ترجمتها فافترضوا أنها موازية للحرب المقدسة، ولكنها تتضمن معانى النضال وبذل الجهد) على جميع الجبهات الروحية والسياسية والاجتماعية والشخصية والعسكرية والاقتصادية. وعن طريق تنظيم الحياة برمتها بحيث تكون الأولوية القصوى لله تعالى وبحيث يتحقق ما أراده سبحانه للإنسان تحقيقاً كاملاً، وبحيث يستطيع المسلمون تحقيق التكامل الشخصى والمجتمعى الذى يستشعرون فيه الوحدة والتوحيد بل والوحدانية التى هى الله جل وعلا، أما إذا حُجب مجال من مجالات الحياة واعتبر خارج نطاق هذا الجهاد الدينى ، فسوف يكون ذلك بمثابة انتهاك صارخ لمبدأ التوحيد، وهو الفضيلة الإسلامية الكبرى. وهكذا فإن السياسة تعتبر فى نظر المسلم المخلص موازية لما يسميه المسيحى منسكاً مقدساً، أى إنه نشاط لابد من إضفاء القداسة عليه حتى يصبح سبيلاً إلى الله.

والاهتمام بالأمة، أى المجتمع الإسلامى، ذو جذور راسخة فى أركان الإسلام الخمسة، وهى التى يلتزم بها كل مسلم، سنياً كان أو شيعياً، فإذا كان المسيحيون يوازون بين الأرثوذوكسية والعقيدة الصحيحة، فإن المسلمين، شأنهم فى هذا شأن اليهود، يتطلبون ما يطلق عليه مصطلح 'الأرثوبراكسية' أى توحيد الممارسة الدينية، وتأتى العقيدة بعد ذلك. أما أركان الإسلام فهى النطق بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وهى الضريبة التى تضمن عدالة توزيع الثروة فى المجتمع، وصوم رمضان تذكيراً للمسلمين بما يعانيه الفقراء من حرمان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً. وهكذا فإن الصحة السياسية للأمة من العناصر الأساسية الواضحة فى الزكاة وصوم رمضان، ولكنها عنصر بارز أيضاً فى الحج، فهو شعيرة جماعية، يرتدى الحجاج أثناءها لباس الإحرام الأبيض الموحّد تأكيداً لوحدة الأمة ولإزالة الفوارق بين الأغنياء والفقراء.

وكانت بؤرة الحج هى الكعبة، وهى بناء مقدس مكعب الشكل، يقع فى قلب مكة فى الحجاز بالجزيرة العربية، وكانت موغلة فى القدم حتى فى أيام النبى محمد ﷺ وكانت مكرسة لله أصلاً، وهو الرب الأعلى حتى فى أيام الوثنية العربية القديمة. وأدت بعثة محمد ﷺ إلى أن أصبح الحج السنوى إليها شعيرة إسلامية،

وكذلك أصبحت شتى شعائره، فاكتسبت دلالات وصفة دين التوحيد، ولا يزال الحج حتى يومنا هذا يمنح المسلمين شعوراً غامراً بالتواصل. ويتفق هيكل الكعبة مع الشكل الهندسى الذى اكتشف عالم النفس ك. ج. يونج (١٨٧٥ - ١٩٦١) أن له دلالة الأنماط الفطرية. إذ كان يقام فى قلب معظم المدن القديمة مزار يقيم علاقة مع القداسة التى كان الناس يرون أن لها أهمية بالغة لبقاء تلك المدن، فهو يأتى بالحقيقة الإلهية الأولى والبالغة القوة إلى داخل مجتمعات البشر الفانين فى المدن الهشة وغير المطمئنة، وكان شكل مثل هذه المزارات إما مستديراً أو مربعاً، على نحو ما ذكره المؤلفون القدامى مثل بلوتارغوس وأوفيد وديونيسيوس الهاليكارناسى، وكان يُظن أنه يمثل الشكل الأساسى لهيكل الكون، وصورة النظام الذى أخرج العالم من هيولى العماء، وهو يجعل لهذا الشكل وجوداً حياً يمنحه صفة الحقيقة الواقعية. ولم يكن يونج يرى من الضرورى وقوع اختيار بين المربع والدائرة، إذ كان يعتقد أن الشكل الهندسى الذى يمثل ذلك النظام الكونى، أى أساس الحقيقة الواقعة كلها، هو مربع فى داخل دائرة. وكانت الشعائر التى تجرى عند ذلك المزار تذكر العابدين بواجب إدخال ذلك النظام الإلهى إلى عالمهم الذى قد تسوده الفوضى وتحل به الكوارث، وأن يسلموا أنفسهم إلى القوانين والمبادئ الأساسية للكون حتى تظل حضارتهم قائمة، وحتى يحولوا دون وقوعها فريسة للوهم. وكانت الكعبة فى مكة تمثل ذلك النمط الفطرى تمام التمثيل، فكان الحجاج يهرولون فى طوافهم سبع مرات، فى دوائر شعائرية حول ذلك المكعب المبنى من الجرانيت، الذى تمثل أركانه الأربعة أركان العالم، مثلما تدور الشمس حول الأرض. ولابد للفرد من أن يُسلم كيانه أو وجوده كله للإيقاعات الأساسية للحياة، فالمسلم (أى الذى يسلم نفسه لله) لا يستطيع بدون هذا الإسلام أن يعيش باعتباره إنساناً صحيحاً وأصيلاً فى المجتمع.

وهكذا كان الحج الذى لا يزال يمثل قمة الخبرة الدينية لأى مسلم يحج إلى بيت الله الحرام مُفعماً على أعمق مستوياته بالروح المحافظة، فجذوره عميقة فى عالم اللاوعى الذى يتوسل بالنمط الفطرى للمنطق الروحى، وهو يلفت انتباه المسلمين، مثل كل نموذج صادق لمنطق الروح، إلى حقيقة أساسية مطلقة من المحال تجاوزها أو تخطيها، وهو يساعدهم على مستوى أعمق من مستوى الذهن على

التسليم بأسس الموجودات القائمة لا على ابتداع مناهج مستقلة. وتجرى جميع أشكال النشاط العقلانى فى المجتمع - فى السياسة أو الاقتصاد أو التجارة أو العلاقات الاجتماعية - فى هذا الإطار الخاص بمنطق الروح. ولما كانت الكعبة قائمة فى قلب المدينة، قبل أن تصبح قائمة فى قلب العالم الإسلامى، فقد استطاعت أن تمنح هذه الأنشطة العقلانية معناها ومنظورها الصحيح. وكان القرآن أيضًا يعبر عن هذه الروح المحافظة، فهو يؤكد أنه لا يأتى بحقيقة جديدة إلى الإنسانية بل يميط اللثام عن القوانين الأساسية للحياة الإنسانية أى إنه إنما يذكّر بالحقائق المعروفة "سلفًا"، ولم يكن النبى محمد ﷺ يرى أنه يخلق دينًا جديداً بل يعرف من الوحى أنه يحمل دين الإنسانية الأول إلى قبيلته العربية، [ومن ثم إلى الناس كافة]، فلم يكن قد أرسل إلى العرب رسول من قبل، ولم يكن لديهم كتاب مقدس بلغتهم. فمنذ عهد آدم عليه السلام، الذى يعتبره القرآن أول الأنبياء، والله يرسل الرسل إلى كل شعب على وجه الأرض لهدايتهم فالإنسان يختلف عن الحيوانات والأسماك والنباتات التى تعتبر مسلمة بالفطرة، لأنها تسلم أنفسها بفطرتها إلى النظام الإلهى، ولكن البشر يتميزون بحرية الإرادة وقد يختارون عصيان ذلك النظام، وعندما تجاهلوا هذه القوانين الأساسية للوجود، وأنشأوا مجتمعات مستبدة تقهر الضعفاء وترفض المشاركة العادلة فى الثروة، انهارت حضاراتهم. ويقول لنا القرآن إن جميع أنبياء الله العظماء - مثل آدم ونوح وموسى وعيسى وكثيرين آخرين عليهم السلام - قد حملوا الرسالة نفسها، وها هو ذا القرآن يحمل الرسالة الإلهية ذاتها إلى العرب، ويأمرهم بتطبيق العدل والإنصاف فى المجتمع حتى يتحقق تناغمهم مع القوانين الأساسية للوجود. وعندما يتقبل المسلمون مشيئة الله، فإنهم يشعرون بتناغمهم مع ما ينبغى أن تكون الأشياء عليه، فانتهاك قانون الله يعتبر منافيًا للطبيعة، فكأنما تحاول السمكة أن تعيش على اليابسة.

وكان من شأن النجاح المذهل الذى حققه العثمانيون فى القرن السادس عشر أن يعتبره رعاياهم إثباتًا لصحة إسلامهم وتسليمهم بهذه المبادئ الأساسية، فهو سبب النجاح الرائع الذى حققه مجتمعهم، وكان من شأن المكانة المرموقة وغير المسبوقة التى تمتعت بها الشريعة الإسلامية فى الدولة العثمانية أن ينظر إليها فى

سياق الروح المحافظة. فلم يكن المسلمون فى أوائل العصر الحديث يرون أن القانون الإلهى يمثل قيداً على حريتهم، بل كان بمثابة تحقيق، فى العبادة والشعائر، لمنطق الروح الأصيل والفطرى الذى يقيم الصلة بينهم وبين القداسة. وتطورت القوانين الإسلامية تدريجياً فى القرون التى تلت وفاة النبى محمد ﷺ بفضل الجهود الإبداعية للفقهاء المسلمين، لأن القرآن لم يكن يتضمن إلا تشريعات قليلة، ولما كان المسلمون قد تمكنوا فى غضون قرن واحد من وفاة الرسول ﷺ أن يبسطوا سلطانهم على امبراطورية شاسعة تمتد من جبال الهيمالايا إلى جبال البيرانيس، فقد كانوا فى حاجة، مثل أى مجتمع، إلى نظام قانونى بالغ التعقيد. ونشأت آخر الأمر أربع مدارس فى الفقه الإسلامى تتشابه كثيراً فيما بينها وتعتبر جميعاً صحيحة. وكان ذلك القانون أساسه شخص النبى محمد ﷺ فهو الذى تلقى الوحى من الله فأسلم له وسلم به تسليماً كاملاً، وهكذا جمع الحديث الذى رُوى مباشرة عن النبى ﷺ ويتضمن أقواله أو الأحاديث النبوية وأفعاله، وتم فى القرن التاسع تمحيص هذا الحديث بدقة شديدة لضمان توافر سجل صحيح لأحاديث الرسول ﷺ وممارساته الدينية أى السُنة. ونسجت المدارس أو المذاهب الفقهية على منوال المثل المحمدى فى نظمها القانونية حتى يقتدى المسلمون بالأسوة الحسنة للرسول فى أقواله وأفعاله جميعاً، وكانوا يأملون من اتباع الرسول فى هذه الأمور الظاهرية أن يصلوا مثله إلى الإسلام والتسليم الباطن لله سبحانه. وهكذا كان المسلمون يسلكون سبيل المحافظة الحقة عن طريق التقريب بين سلوكهم وبين الكمال الذى حدث فى الماضى.

وأدت ممارسة القانون الإسلامى إلى تحويل النبى محمد ﷺ من شخص عاش فى زمن حقيقى، إلى فكرة مجردة، أى إن التطبيق أدى إلى إخراجه من الزمن الذى عاش فيه وإحيائه فى شخص كل مسلم مخلص، وعلى غرار ذلك، كان الاقتداء إلى حد التمثل أو تكرار المثال شعيرة جعلت مجتمع المسلمين ذا طابع إسلامى حقيقى، فهو يحاول الاقتراب من شخص النبى محمد ﷺ الذى كان بإسلامه لله الذى بلغ حد الكمال المثال الأول لما ينبغى أن يكون الإنسان عليه. وعندما شن المغول غاراتهم فى القرن الثالث عشر كانت الروحانية المستمدة من الشريعة قد ضربت جذورها فى شتى أنحاء العالم الإسلامى، بين السنيين والشيعيين، لا لأن الخلفاء

والعلماء فرضوها عليهم، بل لأنها أتاحت للرجال والنساء جميعًا أن يستشعروا الوجود الروحى ولأنها أضفت على حياتهم معنى. ومع ذلك فإن تلك الإحالة الدينية إلى الماضى لم تحبس المسلمين فى سجن الإخلاص لأسلوب الحياة فى القرن السابع. بل قد نُصيب كبد الحقيقة إذا قلنا إن الدولة العثمانية كانت عصرية إلى أقصى حد فى مطلع القرن السادس عشر، إذ كانت، بالنسبة للحقبة التى نشأت فيها وتطورت، تتمتع بكفاءة عالية متميزة، كما ابتكرت نظامًا بيروقراطيًا من نوع جديد، وشجعت ازدهار الحياة الفكرية المتألقة. وكان العثمانيون يفتحون أبوابهم أمام الثقافات الأخرى، فتحمسوا حماسًا صادقًا لعلوم البحرية الغربية، وأثارتهم مكتشفات المكتشفين، وكانوا يحرصون على الحصول على بعض المخترعات الحربية الغربية مثل البارود والأسلحة النارية. وكان على العلماء أن يبحثوا أسس التوفيق بين هذه البدع والمثل أو المثال المحمدى فى القانون الإسلامى. ولم تكن دراسة الفقه تنحصر فى الانكباب على النصوص القديمة، بل كان من أبعادها ما يمثل تحديًا جديدًا. ولم يكن هناك فى ذلك الوقت أى تناقض حقيقى بين الإسلام والغرب، إذ كانت أوروبا هى الأخرى تغمرها الروح المحافظة، وكان أنصار المذهب الإنسانى فى عصر النهضة يحاولون تجديد ثقافتهم بالعودة 'إلى المنبع' أى إلى المصادر الأولى. ولقد رأينا كيف كان من المحال فعليًا على البشر العاديين أن يتخلوا عن الدين تمامًا، إذ كان الأوربيون، على الرغم من مخترعاتهم، لا يزالون يخضعون لسيطرة الفكر المحافظ، وظلوا كذلك حتى القرن الثامن عشر، ولم يبدأ بعض المسلمين فى اعتبار أوروبا غريبة عليهم إلا عندما استطاعت الحداثة الغربية إبدال أسلوب الحياة القائم على منطق الروح والنظر إلى الوراء بالعقلانية المتطلعة إلى المستقبل.

كما إنه من الخطأ أن نتصور أن المجتمع المحافظ كان يتسم بالجمود، بل لقد شهد تاريخ الإسلام فى كل مرحلة حركات إصلاح وتجديد، وكانت فى حالات كثيرة ثورية بوضوح وجلاء. وكان من بين المصلحين الفقيه أحمد بن تيمية الدمشقى (١٢٦٣ - ١٣٢٨) الذى رفض مثلاً قبول إغلاق "أبواب الاجتهاد"، فلقد عاش إبان الغزوات المغولية وبعدها، عندما كان المسلمون يحاولون باستماته التغلب على تلك الصدمة النفسية وإعادة بناء مجتمعهم. وعادة ما تقع حركات الإصلاح

إما فى فترة التحول الثقافى أو فى أعقاب كارثة سياسية كبرى ، إذ إن الإجابات القديمة لا تكفى ولا تشفى الغليل مما يدفع المصلحين إلى استعمال الطاقات العقلانية للاجتهاد فى تحدى الحالة الراهنة ، وكان ابن تيمية يرمى إلى تحديث الشريعة حتى تصبح قادرة على تلبية الحاجات الحقيقية للمسلمين فى تلك الظروف التى شهدت تغييرات جذرية ، وكان ثوريًا ولو أن برنامجه اتخذ شكلاً محافظًا فى جوهره . إذ كان ابن تيمية يعتقد أن النجاة من الأزمة يقتضى من المسلمين العودة إلى المنبع ، إلى الأصول ، إلى القرآن والسنة ، أى إنه كان يريد استبعاد الإضافات اللاهوتية المتأخرة والعودة إلى الأسس . وكان معنى ذلك أنه ألغى قدرًا كبيرًا من فقه العصور الوسطى وفلسفتها التى كانت تعتبر مقدسة ، رغبة منه فى العودة إلى النموذج الإسلامى الأعلى والقديم . وكان ذلك بمثابة ثورة أثارت غضب المؤسسة الحاكمة وحنقها فألقت بابن تيمية فى السجن حتى توفى . وقيل إنه مات غمًّا وكمدًا لأن من حبسوه لم يسمحوا له بالقلم والورق . ولكن الناس العاديين كانوا يحبونه ، فإن إصلاحاته القانونية كانت تحررية وجذرية ، واتضح لهم أنه كان يحرص كل الحرص على مصلحتهم . وكانت جنازته حافلة مهيبة ، أظهر الناس فيها مدى تقديرهم له . ولقد شهد التاريخ الإسلامى كثيرًا من أمثال هؤلاء المصلحين ، وسوف نرى أن بعض الأصوليين المسلمين فى زماننا هذا يعملون فى إطار تقاليد الإصلاح والتجديد المذكورة .

وتمكن بعض المسلمين الآخرين من استكشاف وممارسات دينية جديدة فى الحركات المغلقة على نفسها ، والتى حافظ أصحابها على التكتم عليها وعدم الكشف عنها للجماهير خشية أن يساء فهمها ، ولكنهم لم يكونوا يجدون أى تناقض بين صورة العقيدة لديهم وصورتها لدى الغالبية ، بل كانوا يرون أن حركاتهم تتكامل مع تعاليم القرآن وتتيح لها سياقات وأهمية جديدة . وكانت الصور الرئيسية الثلاث لهذه الحركات الإسلامية 'المغلقة' هى الصوفية ، وهو مذهب التصوف الروحانى ، والفلسفة ، وهى مذهب الفكر العقلانى ، والشيعة وهى المذهب الدينى السياسى ، والتى سوف نناقشها تفصيلاً فى مكان لاحق من هذا الفصل . ولكنه على الرغم مما كان يبدو من ظواهر التجديد فى هذه المذاهب الإسلامية الخاصة ، ومهما ظهر من انحرافها انحرافًا جذريًا عن التيار الرئيسى

للمفاهيم الدينية فى الشريعة، فإن أصحابها كانوا يعتقدون أنهم كانوا يعودون إلى المنبع. فأما دعاة الفلسفة الذين حاولوا تطبيق مبادئ الفلسفة اليونانية على دين القرآن، فكانوا يريدون أن يرجعوا إلى دين أوّلى عالمى قديم يتضمن حقائق أزلية، وكانوا على اقتناع بأن هذه الحقائق قد سبقت شتى الأديان التاريخية. وكان المتصوفة يعتقدون أن النشوة الصوفية التى يستشعرونها كانت صورة من صور الخبرات الروحية للنبى ﷺ عندما كان يتلقى الوحى ويتنزل عليه آى القرآن، ومن ثم فكانوا هم أيضاً يحاولون الاقتراب من الصورة المثلى لمحمد ﷺ. وأما الشيعة فكانوا يزعمون أنهم وحدهم الذين يغرسون وينمّون الحرص على العدالة الاجتماعية التى يدعو القرآن إليها، والتى خانها المفسدون من حكام المسلمين. أى إن هذه المذاهب الخاصة لم تكن تتسم "بالأصالة" بالمعنى المألوف لدينا، ولكنها كانت أصيلة بالمعنى المحافظ أى بمعنى العودة إلى الأصول وهى التى تستطيع فى نظرهم أن تؤدى إلى الكمال والإشباع الإنسانى.

وسوف ندرس فى هذا الكتاب بلدين إسلاميين دراسة مفصلة، أحدهما مصر التى أصبحت جزءاً من الامبراطورية العثمانية فى عام ١٥١٧ عندما اجتاحت جيوش السلطان سليم الأول ذلك البلد بعد فتحه للشام، ومن ثم فقد سادت روح الشريعة الإسلامية فى مصر، وباتت جامعة الأزهر العريقة فى القاهرة أهم مركز لدراسة الفقه فى العالم السُنىّ، ولكن مصر تخلفت عن استامبول طيلة الحكم العثمانى الذى امتد قروناً، وخبا نجم مصر نسبياً. ونحن لا نعلم إلا القليل عن مصر فى مطلع الفترة الحديثة، فمنذ ١٢٥٠ كان حكم المنطقة فى أيدى المماليك، وهم فيلق ذو مِرّةٍ ومِراس، يتكون من الأرقاء الشراكسة الذين أسروا فى صباهم واعتنقوا الإسلام. وكان هناك الانكشارية أيضاً وهم فيلق مماثل من المماليك الذين أصبحوا العمود الفقرى العسكرى للامبراطورية العثمانية. وكان المماليك، فى ذروة سلطانهم، على رأس مجتمع بالغ الحيوية فى مصر والشام، وكانت مصر من أكثر البلدان تقدماً فى العالم الإسلامى. ولكن امبراطورية المماليك لم تستطع آخر الأمر أن تقاوم عوامل القصور الكامنة فى الحضارة الزراعية، فتدهورت فى أواخر القرن الخامس عشر. ولكن الفتح العثمانى لمصر لم يكن معناه أن المماليك قد هُزموا هزيمة تامة فى مصر، إذ إن السلطان سليم الأول نجح فى فتح البلد عن طريق

التحالف مع خاير بك، الحاكم المملوكى لحلب، وكان من نتائج تلك الصفقة تعيين خاير بك نائباً للسلطان بعد رحيل الجيش العثمانى.

وتمكن العثمانيون فى البداية من السيطرة على المماليك، ونجحوا فى قمع تمردين. ولكنه ما كاد القرن السادس عشر يطوى صفحته حتى بدأ مَعينُ العثمانيين ينضب، إذ أدى التضخم النقدى الشديد إلى تدهور الإدارة، ثم نجح قادة المماليك أخيراً، بعد عدة ثورات، فى الظهور من جديد وتولوا الحكم فعلياً فى مصر، وكان يطلق عليهم تعبير 'البكوات'، على الرغم من استمرار تبعيتهم الرسمية لاستامبول. وتمكن البكوات من تشكيل هيئة عسكرية عالية الرتب، ما لبثت أن نجحت فى قيادة أحد الفيالق المملوكية فى الجيش العثمانى والتمرد على الوالى التركى وعزله، وتعيين أحد قادتهم فى مكانه. وأذعن السلطان فوافق على تعيينه، وهكذا استطاع المماليك أن يحتفظوا بالسيطرة على البلد، باستثناء فترة وجيزة فى أواخر القرن السابع عشر استولى فيها أحد قادة الانكشارية على الحكم. ولكن الحكم المملوكى لم يكن يتسم بالاستقرار. فكانت الباكوية مقسمة بين طائفتين، فاستمرت القلاقل واستمر التناحر. وعلى امتداد هذه الفترة كلها كان الضحايا الحقيقيون هم أبناء الشعب المصرى، إذ كانوا يتعرضون أثناء الثورات وأعمال العنف التى يرتكبها الجانبان المتناحران، إلى مصادرة ممتلكاتهم، ونهب منازلهم، ودفع الضرائب التى تقصم الظهور. ولم يكونوا يشعرون بأى علاقة تربطهم بحكامهم، أتراكًا كانوا أم شراكسة، فهم من الأجانب الذين لا تعنيهم مصلحة المصريين ورفاهيتهم. وهكذا ازداد لجوء أبناء الشعب إلى العلماء، فهم مصريون، ويمثلون النظام المقدس للشريعة، ومن ثم أصبحوا القادة الحقيقيين لجماهير الشعب المصرى. وعندما ازدادت حدة الصراع بين البكوات فى القرن الثامن عشر، لم يجد زعماء المماليك بُداً من اللجوء إلى العلماء والاستعانة بهم حتى يقبل أبناء الشعب حكمهم.

أما العلماء فهم المعلمون والباحثون والمفكرون فى المجتمع المصرى، ففى كل بلدة مدارس، قد يصل عددها إلى سبع مدارس (وهى فى الواقع كليات لتدريس الشريعة وأصول الدين) وهى التى كان يتخرج المدرسون منها. ولم تكن

المستويات الفكرية رفيعة، إذ إن السلطان سليم الأول اصطحب معه إلى استامبول بعد فتح مصر عدداً كبيراً من كبار العلماء، إلى جانب أعظم المخطوطات وأعلاها قيمة، فأصبحت مصر ولاية متخلفة من ولايات الامبراطورية العثمانية. ولم يقم العثمانيون برعاية الباحثين العرب، ولم يكن للمصريين صلات تربطهم بالعالم الخارجي، فتدهورت دراسة الفلسفة والفلك والطب والعلوم الطبيعية في مصر بعد أن كانت قد ازدهرت في ظل الامبراطورية المملوكية.

ولما كان العلماء يمثلون قناة الاتصال الرئيسية بين الحكام والشعب، فقد أصبحوا يتمتعون بقوة بالغة، وكان الكثيرون منهم من أبناء طبقة الفلاحين، مما أتاح لهم نفوذاً بالغًا في الريف. وكانوا يتحكمون في النظام التعليمي كله – في الكتاتيب (أي مدارس تعليم القرآن الكريم) وفي المدارس، بل كانوا يحتكرون النظام القضائي كله لأن ساحات العدالة كانت محصورة تقريبًا في المحاكم الشرعية، وكانوا إلى جانب ذلك يشغلون مناصب سياسية مهمة في ديوان الوالي، وكان من حقهم، باعتبارهم الوصاة على الشريعة، أن يتزعموا المعارضة المبدئية ضد الحكومة. وكانت مدرسة الأزهر الكبرى مجاورة للسوق، كما كان العلماء يرتبطون بوشائج نسب وقرابة في حالات كثيرة بطبقة التجار، فإذا أرادوا الاحتجاج ضد إحدى سياسات الحكومة، قُرعت الطبول من مئذنة الأزهر فأغلقت الأسواق أبوابها وبدأت المظاهرات. وهكذا قام الشيخ الشرقاوي، شيخ الأزهر بقيادة مسيرة عام ١٧٩٤ احتجاجًا على فرض ضريبة جديدة كان يقول إنها ظالمة وغير إسلامية، فاضطر البكوات إلى إلغائها بعد ثلاثة أيام. ولكن العلماء لم يكونوا يمثلون خطرًا حقيقيًا على الحكومة، أي إنه لم يكن من المحتمل أن يقوموا بثورة إسلامية لتولي مقاليد السلطة، لأن البكوات كانوا يستطيعون عادة أن يسيطروا عليهم بمصادرة أملاكهم، ولم تكن أعمال العنف الجماهيرية بقادرة على تحدي الجيش المملوكي فترة طويلة، ومع ذلك فإن مكانة العلماء المرموقة أضفت على المجتمع المصري طابعًا دينيًا متميزاً، كما كان الإسلام ضمان الأمن الحقيقي الأوحد لشعب مصر.

وازدادت قيمة الأمن كثيراً في الشرق الأوسط بحلول نهاية القرن الثامن عشر،

إذ انفرط عقد الدولة العثمانية انفراطًا خطراً، فاختفت الكفاءة الرائعة التى اتسمت بها الحكومة فى القرن السادس عشر، وحل محلها العجز والتخبط خصوصًا فى أطراف الامبراطورية، وكان الغرب قد بدأ صعوده فى مدارج القوة الذى أفزع الجميع، وأدرك العثمانيون أنهم لم يعودوا قادرين على محاربة الدول الأوروبية محاربة الأنداد، والواقع أنه كان من العسير عليهم أن يتصدوا للتحدى الغربى، لا لأنه جاءهم فى وقت ضعفهم السياسى فحسب، بل لأن المجتمع الذى كان يتشكل فى أوروبا كان فريداً وغير مسبوق فى تاريخ العالم. وبذل السلاطين عدة محاولات للتكيّف مع الوضع الجديد، ولكنها كانت محاولات سطحية. فكان السلطان سليم الثالث (الذى حكم فى الفترة ١٧٨٩ - ١٨٠٧) يتصور مثلاً أن التهديد الغربى عسكرى فحسب، والمعروف أن الثلاثينيات من القرن الثامن عشر كانت قد شهدت عدة محاولات فاشلة لإصلاح الجيش بإضفاء النظم الأوروبية عليه، ولذلك ما أن تولى السلطان سليم مقاليد الحكم فى عام ١٧٨٩ حتى فتح عدداً من المدارس الحربية، واستقدم لها معلمين فرنسيين، وكان الطلاب يدرسون فيها اللغات الأوروبية والكتب الغربية فى الرياضيات، والعلوم البحرية، والجغرافيا، والتاريخ. ولكن تعلّم بعض الفنون الحربية وشذرات من العلوم الحديثة لم يكن كافيًا فى الواقع لاحتواء التهديد الغربى، لأن الغربيين كانوا قد أنشأوا أسلوبًا جديداً كل الجدة فى الحياة والفكر، مما جعلهم يعملون استناداً إلى معايير تختلف اختلافًا كاملاً عن المعايير العثمانية. وكان على العثمانيين - إن رغبوا فى منازلتهم فى الساحة نفسها - أن ينشئوا ثقافة عقلانية جديدة، وأن يعيدوا بناء المجتمع على أسس جديدة، وأن يكونوا على استعداد لطرح الروابط المقدسة مع الماضى. وقد يكون فى مقدور عدد محدود من الصفوة أن يحققوا تلك النقلة، وهى التى حققها الأوربيون فى ثلاثمائة عام تقريبًا، ولكن أنّى لهم أن يقنعوا الجماهير التى امتلأت عقولها وقلوبها بالفكر المحافظ، بأن يقبلوا ويتفهموا الحاجة إلى مثل هذا التغيير الجذرى ؟

وفى أطراف الامبراطورية كان الإحساس بالتدهور العثمانى قد بلغ أقصى مداه، واستجاب الناس للتغيير والقلاقل بنفس الأسلوب المعهود - أى عن طريق الدين، ففى شبه الجزيرة العربية نجح محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢) فى

الانفصال عن استامبول وإنشاء دولة خاصة به في منتصف بلاد العرب ومنطقة الخليج العربى. وكان ابن عبد الوهاب مثال المصلح الإسلامى الحديث إذ واجه الأزمة الراهنة بالعودة إلى القرآن والسُّنَّة، وبرفض تراث العصور الوسطى الفقهى والتصوف والفلسفة. ولما كان سلاطين الدولة العثمانية قد انحرفوا فى رأيه عن الإسلام النَقى الأول، أعلن أنهم مرتدون وغير جديرين بطاعة المؤمنين بل ويستحقون الموت. وقال إن دولتهم التى يقولون إنها تقوم على الشرع غير صادقة في ذلك، بل إن ابن عبد الوهاب حاول إنشاء ركن ركين للدين النقىَ المبنى على سلوك المجتمع الإسلامى الأول فى القرن السابع، وكانت حركته عدوانية حاولت فرض نفسها على الناس بالقوة. وقد كتب لبعض أساليب العنف والرفض الوهابية أن تعود إلى الظهور حين توسل بها بعض المصلحين الإسلاميين الأصوليين فى القرن العشرين، الذى يعتبر من الفترات التى شهدت المزيد من التغيير والقلقلة.

أما المصلح الصوفى المغربى أحمد بن إدريس (١٧٨٠ - ١٨٣٦) فقد سلك منهجاً مختلفاً تماماً، ولو أنه كان له أتباعه فى تلك الآونة، إذ كان الحل الذى أتى به لمواجهة تفكك الحياة فى الولايات الواقعة على أطراف الدولة العثمانية هو تعليم الناس حتى يرتفع مستوى إسلامهم، فقام برحلات كثيرة فى شمال إفريقيا وفى اليمن، وكان يخاطب الناس بلهجاتهم المحلية، ويعلمهم كيف يؤدون شعيرة الصلاة، ويحاول أن يجعلهم يحسون بالخجل من اقتراف الموبقات. وكانت حركته إذن تستهدف القاعدة الشعبية، كما يقولون، فلم يكن ابن إدريس يطيق أيا من الأساليب الوهابية إذ كان التعليم فى نظره لا القوة هو مفتاح باب التغيير، وقتل الناس باسم الدين خطأ واضحٌ جلىٌ، وعلى هذا المنوال نسج مصلحون آخرون مثل أحمد التجرانى فى الجزائر (ت - ١٨١٥) ومحمد بن عبد الكريم صميم فى المدينة (ت ١٧٧٥) ومحمد بن على السنوسى فى ليبيا (ت - ١٨٣٢) الذين انتقلوا بالدين مباشرة إلى الشعب، أى إنهم كانوا يتجاوزون العلماء أو يتخطونهم. وكان ذلك بمثابة الإصلاح الشعبى ، إذ إنهم هاجموا المؤسسة الدينية التى كانوا يرون أنها منحازة إلى الصفوة وأنها لا تدرك ما يجرى فى الواقع الفعلى، وكانوا، على عكس ابن عبد الوهاب، لا يهتمون بنقاء العقيدة، بل كانوا يرون أن إعادة الناس إلى العبادات والشعائر الأساسية، وإقناعهم بالعيش وفق الأخلاق

الحميدة كفيل بتقديم علاج لأدواء المجتمع أنجع من التعقيدات الفقهية.

دأب المتصوفة على تعليم مريديهم، على مر القرون، محاكاة النموذج المحمدى فى حياتهم الخاصة، كما كانوا يؤكدون أن الطريق إلى الله هو طريق المخيلة الإبداعية الصوفية، قائلين إن من واجب الناس أن يخلقوا تجلياتهم الإلهية الخاصة مستعينين بنظم التأمل الصوفية. أما فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر فقد خطا هؤلاء المصلحون - الذين يطلق عليهم الباحثون تعبير "الصوفيين الجدد" خطوة أخرى على هذا الطريق، إذ كانوا يدعون الناس العاديين إلى الاعتماد الكامل على بصائرهم، قائلين إنه لم يعد عليهم أن يستندوا إلى العلماء ورجال الدين من الراسخين فى العلم. ووصل الأمر بابن إدريس إلى أن رفض سلطة كل حكماء المسلمين وأولياء الله الصالحين، مهما يكن من غلو قدرهم، باستثناء النبى ﷺ. وهكذا كان يشجع المسلمين على إعلاء قيمة الجديد والتخلص من عادة الركون إلى الغير. وكان يقول إن غاية الرحلة الصوفية ليست التوحد مع الله، بل التمثل العميق للشخص البشرى للنبى ﷺ الذى شُرح صدره انشراحاً كاملاً بتلقى الوحى الإلهى. وكانت هذه المواقف تنتمى إلى بدايات الحداثة. فعلى الرغم من أن المتصوفة كانوا لا يزالون يمارسون الإحالة إلى الشخصية المثالية العليا للنبى ﷺ فقد كانوا، فيما يبدو، ينشئون عقيدة ذات توجه إنسانى بدلاً من التوجهات المتعالية، وكانوا يشجعون تلاميذهم على تقدير قيمة الجديد والمبتكر تقديرهم لقيمة القديم والعريق. ولم تكن لابن إدريس أى صلة بالغرب، بل إنه لا يذكر أوروبا مطلقًا فى كتاباته أو يبدى أى معرفة أو اهتمام بالأفكار الغربية. ولكن نظم منطق الروح فى إطار المذهب السنى الإسلامى جعلته يحتضن بعض مبادئ التنوير الأوروبى.

وكان ذلك هو الحال فى إيران أيضًا، حيث نجد من وثائق تاريخها فى تلك الفترة ما يفوق الوثائق المتاحة عن مصر، فنحن نعلم أنه عندما فتح الصفويون إيران فى أوائل القرن السادس عشر جعلوا المذهب الشيعى الدين الرسمى للدولة. وكانت الشيعة حتى تلك الفترة حركة فكرية وصوفية مغلقة، ولم يكن الشيعيون من حيث المبدأ يشاركون فى الحياة السياسية. وعلى الرغم من وجود بعض المراكز

الشيعية المهمة في إيران، فإن معظم أفراد الطائفة كانوا من العرب لا من الفرس. وهكذا فقد كانت التجربة الصفوية في إيران بمثابة تجديد مفزع، لا بسبب الاختلاف العقائدى بين السنيين والشيعيين، بل بسبب اختلافهما أساسًا في الإحساس والمشاعر. فالسنيون يتميزون أساسًا بالتفاؤل بشأن التاريخ الإسلامى، والشيعيون يتميزون برؤية قاتمة أو مأسوية، إذ أصبح مصير ذرية النبى محمد ﷺ رمزًا للصراع الكونى بين الخير والشر، وبين العدل والطغيان، وهو الصراع الذى كان ينتهى الشرير فيه بالانتصار، فيما يبدو، فى كل حال. وإذا كان أهل السُّنّة قد رفعوا سيرة محمد ﷺ إلى مستوى منطق الروح، فإن الشيعة قد فعلوا ذلك نفسه بسيرة حياة أهل البيت. ولابد لنا إذا أردنا أن نفهم المذهب الشيعى الذى يفسر لنا بعض الأحداث المهمة مثل الثورة الإيرانية فى ١٩٧٨ - ١٩٧٩، أن ننظر نظرة سريعة إلى تطور الشيعة.

عندما توفى النبى محمد ﷺ فى عام ٦٣٢ لم يكن قد أوصى بخليفة له، فكان أن تولى أبو بكر الصديق، الخلافة بمبايعة الأمة له. ولكن البعض كان يعتقد أن الرسول ﷺ كان يرغب فى أن يخلفه أقرب أقاربه الذكور، وهو على بن أبى طالب، ربيبه وابن عمه وزوج ابنته. ولكن عليًا لم ينتخب فى المرة الثانية ولا الثالثة، ثم أصبح رابع الخلفاء أخيرًا فى عام ٦٥٦، ولكن الشيعة لا يعترفون بالخلفاء الأوائل الثلاثة ويقولون إن عليًا هو الإمام الأول. لا شك إطلاقًا فى تقوى على وورعه، وكانت رسائله إلى عماله بليغة ملهمة، تؤكد أهمية الحكم العادل، ولكن الفاجعة وقعت عندما اغتاله مسلم متطرف فى عام ٦٦١، وهى الحادثة التى ينعيها السنيون والشيعيون جميعًا. وجلس منافسه، معاوية بن أبى سفيان، على عرش الخلافة، وأسس الدولة الأموية التى كانت أشد اهتمامًا بأمور الدنيا، وكان مقرها فى دمشق. أما الحسن، الابن الأكبر لعلى، والذى يسميه الشيعة الإمام الثانى، فقد هجر السياسة وتوفى فى المدينة فى عام ٦٦٩. ولكن عندما توفى معاوية فى عام ٦٨٠، قامت مظاهرات صاخبة فى الكوفة، بالعراق، تنادى بخلافة الحسين، الابن الثانى لعلى، وخشى الحسين بطش الأمويين فلجأ إلى مكة معتصمًا فيها، فهى بلد مقدسة، ولكن الخليفة الأموى يزيد أرسل مبعوثين من قبله لاغتياله، منتهكين حرمة مكة. وهكذا قرر الحسين، ثالث أئمة الشيعة، أن يتخذ

موقفًا حازمًا ضد ذلك الحاكم الظالم العاصى، فانطلق إلى الكوفة مع عصبة صغيرة تتكون من خمسين رجلاً من أتباعه، مصطحبين زوجاتهم وأطفالهم، وكان يظن أن مشهد أسرة النبى وقد خرجت تعارض الطغيان مشهدٌ أليمٌ كفيلٌ بأن يقنع الأمة بالعودة إلى نهج الإسلام الأصيل. ولكن جنود الجيش الأموى حاصرت الحسين وجيشه الصغير فى يوم عاشوراء أى العاشر من المحرم، أول الشهور العربية، وهو يوم صوم مقدس، على صعيد كربلاء خارج الكوفة، وذبحته وذبحتهم جميعًا. وكان الحسين آخر من قُتل، ومات وهو يحتضن ابنه الرضيع.

وتحولت كربلاء إلى حادثة رمزية ذات طقوس وشعائر، وأصبحت حادثة لا زمنية فى الحياة الشخصية لكل شيعى، كما أصبح يزيد رمزًا للطغيان والظلم، وما إن حل القرن العاشر حتى أصبح الشيعيون يندبون استشهاد الحسين كل عام فى يوم صوم عاشوراء، فيبكون ويضربون أجسادهم ويعلنون معارضتهم الأبدية لفساد الحياة السياسية للمسلمين. وأصبح الشعراء ينشدون المراثى التى تكرّم الشهداء، وعلى رأسهم على والحسين، وهكذا نشأت لدى الشيعة عاطفة دينية توصف بأنها نزعة احتجاج وتتركز حول قصة كربلاء. وأدت الشعائر المرتبطة بها إلى إذكاء وقدة الشوق إلى العدالة الاجتماعية دومًا، وهى التى تمثل جوهر الرؤية الشيعية. وعندما يسير الشيعيون فى موكب مهيب أثناء طقوس عاشوراء، فهم يعلنون تصميمهم على اتباع الحسين بل والموت فى الكفاح ضد الطغيان.

ولكن تلك الحادثة لم تكتسب دلالاتها الرمزية والشعائرية إلا بعد وقت طويل، ففى السنوات الأولى التى تلت كربلاء، عاد على بن الحسين الذى تمكن من النجاة من المذبحة ومحمد ابنه (اللذان يعرفان بالإمامين الرابع والخامس على الترتيب) إلى المدينة، ولم يشاركا فى الحياة السياسية. ولكن على بن أبى طالب نفسه، الإمام الأول، أصبح فى تلك الفترة رمزًا للخير والحق فى نظر الكثيرين الذين كانوا مستائين من الحكم الأموى. وعندما نجح العباسيون أخيرًا فى الإطاحة بالخلافة الأموية فى عام ٧٥٠ وإنشاء الخلافة العباسية (٧٥٠ - ١٢٠٠) زعموا أول الأمر أنهم ينتمون إلى "شيعة على" (وهى تعنى لدينا "حزب على") كما كان الشيعة قد ارتبطوا ببعض التأملات التى اتسمت بالشطط والتى يصفها معظم

المسلمين "بالغلو" (الذى يعنى لدينا "التطرف") إذ كان المسلمون قد تعرفوا فى العراق على عالم دينى أقدم وأكثر تعقيداً، كما تأثر بعضهم بالقصص الدينية والرمزية المسيحية واليهودية، والزرداشتيه، وهكذا بدأ علىٌ يحظى بالتوقير والتبجيل فى بعض الدوائر الشيعية باعتباره تجسيداً إلهيًا، مثل عيسى عليه السلام فى نظر المسيحيين، وكان المتمردون من الشيعة يعتقدون أن أئمتهم لم يموتوا ولكن كانوا فى خفاء، وأنهم سوف يعودون يومًا ما لقيادة أتباعهم لتحقيق النصر. وانبهر بعضهم بفكرة حلول الروح القدس فى أحد أبناء البشر وبث الحكمة الإلهية فيه. وقد أصبحت جميع هذه الأساطير، فى صورة معدّلة، ذات أهمية للرؤية الخاصة (المغلقة) للشيعة.

وأدت شعائر تكريم الحسين إلى تحويل المأساة التاريخية إلى قصة رمزية لها أهميتها الأساسية للرؤية الدينية للشيعة، إذ إنها وجهت أبصارهم إلى الصراع الدائم المستتر بين الخير والشر، فى قلب الوجود الإنسانى؛ كما أدت الطقوس إلى تحرير الحسين من الظروف التاريخية الخاصة بزمانه وتحويله إلى وجود حىّ دائم، فأصبح رمزاً لحقيقة عميقة. ولكن الرمزية الشيعية لا يمكن تطبيقها عمليًا فى العالم الحقيقى. بل إنه حين كان بعض الحكام الشيعيين من العباسيين يصلون إلى السلطة، كانت الحقائق القاسية للحياة السياسية تمنعهم من الحكم وفقًا لتلك المثل العليا. وإذا كان خلفاء بنى العباس قد نجحوا نجاحًا كبيراً، بمقياس الحياة الدنيا، فذلك لأنهم كانوا يتخلون عن أفكارهم الثورية الشيعية حينما يتولون مقاليد الحكم ويصبحون سنيين عاديين. ولم يكن يبدو فى حكمهم ما يزيد على حكم الأمويين، ولكنه كان من العبث أن يقدم الشيعة الحقيقيون على التمرد، ما دام القمع الوحشى هو المصير المحتوم لكل ثورة. بل إن قصة الحسين الرمزية ترمز، فيما يبدو، إلى أن الفشل هو المصير المحتوم لكل محاولة لمعارضة الحاكم المستبد، مهما بلغ من تقوى القائمين بهذه المحاولة ومن حدبهم وحرصهم على العدالة.

وقد أدرك ذلك جعفر الصادق (ت ٧٦٥) سادس الأئمة الشيعة، فتخلّى رسميًا عن الكفاح المسلح. إذ أعلن أنه وإن كان، باعتباره سليل النبى ﷺ، الإمام الشرعى الوحيد للأمة، إلا إن رسالته الحقيقية لا تتمثل فى خوض كفاح لا غناء

فيه، بل فى هداية الشيعة إلى التفسير الصوفى للقرآن الكريم. وكان يقول إن كل إمام من نسل علىّ يعتبر الزعيم الروحى لأبناء جيله، وإن كل إمام يعينه سلفه الذى يضع فيه "العلم الباطن" بالحقيقة الإلهية. ومن ثم فقد كان الإمام يعتبر الموجّه والمرشد الروحى المعصوم والقاضى الكامل. وهكذا نبذت الشيعة السياسة وأصبحت طائفة صوفية تغرس فنون التأمل وتنميّها حتى تتوصل عن طريق الحدس إلى الحكمة الباطنة الكامنة خلف كل لفظة من ألفاظ القرآن الكريم، فلم يقنع الشيعة بالمعنى الحرفى لكتاب الله بل استعملوا النص قاعدة للانطلاق نحو نظرات روحية جديدة، وكان يتجلى فى الرمزية التى وضعوها للإمام الذى يتلقى الإلهام من الله شعورُهم بالحضور المقدس، فالصوفى يشعر بهذه 'الحضرة' فى كل شىء وبأنها قريبة متاحة فى عالم مضطرب تكتنفه الأخطار.

ولم تكن الشيعة ترى أن ذلك المذهب ملائم للعامة الذين قد يخرجون بتأويلات فظة ولهذا تكتمت آراءها الروحية والسياسية جميعًا، والواقع أن المنطق الروحى للإمامة الذى وضعه جعفر الصادق يعتبر من الرؤى الابتكارية التى تتجاوز المعانى الحرفية والواقعية لكتاب الله وللتاريخ فى محاولة للوصول إلى الحقيقة الثابتة الأولية للغيب، وإذا كان 'غير العارفين' لا يرون فى جعفر الصادق سوى الإنسان فإن الشيعى المتأمل يستطيع إدراك مسحة ربانية فيه.

وكانت الإمامة ترمز كذلك للصعوبة البالغة فى تجسيد مشيئة الله فى أحوال الحياة اليومية التى تشوبها النقائص وتحف بها الفواجع، إذ كان جعفر الصادق يفصل فعليًا بين الدين والسياسة حين أضفى الخصوصية على العقيدة وقصرها على النطاق الشخصى فحسب، وكان هدفه هو حماية الدين وتمكينه من البقاء فى عالم يزداد عداؤه فيما يبدو للدين، وكانت تلك سياسة علمانية نابعة من نزعة روحانية عميقة. فكانت الشيعة تدرك أن مزج السياسة بالدين قد يكون خطراً، وقد بيّنت ذلك المأساة التى وقعت بعد قرن واحد، إذ قام خلفاء بنى العباس فى عام ٨٣٦ بنقل عاصمتهم إلى سامرّا التى تقع على مبعدة ستين ميلاً تقريبًا جنوبى بغداد، وكانت السلطة العباسية قد بدأت آنذاك فى التفكك، فإذا كان الخليفة قد ظل الحاكم الاسمى للعالم الإسلامى كله، فإن السلطة الحقيقية كانت فى أيدى حكام

الأقاليم والرؤساء المحليين، فى طول الامبراطورية الشاسعة وعرضها، ومن ثم رأى الخلفاء أنهم لا يستطيعون فى خضم تلك القلقلة والبلبلة أن يسمحوا ببقاء الأئمة المنحدرين من صلبى النبى ﷺ أحراراً طلقاء، وهكذا قام الخليفة المتوكل فى عام ٨٤٨ باستدعاء الإمام العاشر، على الهادى، من مدينة سامراء، ووضعه تحت الإقامة الجبرية فى منزله. ولم يسمح له ولا لابنه حسن العسكرى، وهو الإمام الحادى عشر، بالاتصال بالشيعة إلا عن طريق وكيل يقيم فى الكرخ، وهو الحى التجارى فى بغداد، ويزاول حرفة ما لصرف أنظار السلطات العباسية.

وتوفى الإمام الحادى عشر فى عام ٨٧٤، ومن المحتمل أنه مات مسموماً بإيعاز من الخليفة، وكان طوق العزلة الذى ضرب حوله محكماً إلى الحد الذى جعل الشيعة يجهلون كل شيء عنه تقريباً. ترى هل كان له ولد ؟ وإذا لم يكن قد أنجب فمن تراه يخلفه ؟ هل انقطعت الذرية ؟ وإذا صح ذلك فهل تراه يعنى أن الشيعة قد حرمت من الإرشاد الصوفى ؟ وانتشرت التخرصات وزادت، ولكن أكثرها شيوعاً كان يقول بل ويؤكد أن الحسن العسكرى أنجب ابناً يدعى أبا القاسم محمد، وهو الإمام الثانى عشر الذى قرر الاختباء حرصاً على حياته. وكانت لذلك الحل جاذبيته، فمعناه أنه لم يتغير أى شيء. وإذا كان من المحال على الناس الاتصال بالإمامين الأخيرين فعلياً، فإن الإمام المختفى سوف يستمر فى الاتصال بالناس عن طريق الوكيل، عثمان العمرى، الذى يتولى تقديم المشورة الروحية، وجمع أموال الزكاة، وتفسير آى الذكر الحكيم، وإصدار الأحكام الشرعية. ولكن هذا الحل كان محدوداً بعمر الإمام الثانى عشر، وعندما مرت السنون ولم يعد من المحتمل أنه ما زال فى قيد الحياة، عاد القلق إلى الشيعة، حتى جاء عام ٩٣٤، فإذا بالوكيل القائم بالعمل آنذاك، على بن محمد السامرّائى، يأتى برسالة إلى الشيعة من الإمام المختفى. وكان فحواها هو أنه لم يمت، بل أخفاه الله بمعجزة، وأنه سوف يرجع يوما ما، قبيل يوم القيامة، ليبدأ عهد العدل والانصاف، وأنه ما يزال المرشد المعصوم للشيعة والحاكم الشرعى الأوحد للأمة، لكنه لن يستطيع بعد الآن أن يتصل بالمؤمنين عن طريق الوكلاء، أو أن يقيم أى صلة مباشرة معهم، وأن على الشيعة ألا يتوقعوا رجوعه فى وقت قريب، بل لن يروه ثانياً إلا "بعد مرور وقت طويل وقد ملئت الأرض ظلماً وطغياناً".

ولا يمكن شرح أسطورة "التعمية" فى قصة الإمام المختفى شرحًا عقلانيًا، فمعناها لا يتحقق إلا فى سياق التصوف والشعائر، فلو أننا فهمنا القصة باعتبارها تنتمي إلى المنطق العقلاني، أى كقصة تتطلب التفسير الحرفى بصفتها سردًا صريحًا للوقائع، فسوف نواجه أسئلة لا حد لتنوعها. فإلى أى مكان فى العالم ذهب الإمام؟ أكان لا يزال على الأرض أم فى منطقة وسطى فى موقع ما؟ وما نوع الحياة التى يحياها هناك؟ تراه يتقدم فى السن فيهرم ويهرم؟ وكيف يمكنه أن يرشد المؤمنين ما داموا لا يستطيعون أن يشاهدوه أو يسمعوه؟ وقد تبدو هذه الأسئلة ذات سخف وبلادة للشيعى المتبحر فى الطرق "الباطنية" أى فى غرس مناهج "الباطن" وتنميتها، بمعنى أساليب اكتشاف لطائف الإشارات (السرية) فى النصوص المقدسة، وهى التى تتخطى الاستنباط العقلانى والاستدلال المنطقى وتعتمد على طاقات الحدس فى الذهن. فلم يكن الشيعة يفسرون نصوصهم المقدسة وعقائدهم المذهبية تفسيرًا حرفيًا، بل كانت حياتهم الروحية برمتها قد تحولت إلى السعى الرمزى فى طلب الغيب الذى يكمن خلف الفيض الظاهر أى الأحداث الظاهرية، فهم يعبدون إلهًا خفيًا من المحال إدراك كنهه، ويبحثون عن المعانى الخبيئة فى القرآن، ويشاركون فى معركة دائبة وإن كانت خفية فى سبيل العدل، ويتحرقون شوقًا إلى الإمام المختفى، ويغرسون وينمّون صورة خاصة مغلقة من الإسلام لابد من إخفائها عن العالم. وهذه الحياة التأملية المركزة هى الإطار الذى لا يمكن "للتعمية" أن يكون لها معنى بدونه. فلقد أصبح الإمام المختفى أسطورة إذ إن إخراجه من سياق التاريخ المعتاد قد حرره من قيود الزمان والمكان، ومن المفارقات أنه أصبح بذلك يتمتع بوجود أكثر حيوية فى حياة الشيعة عما كان يتمتع به عندما كان يعيش مثل باقى الأئمة حياة عادية فى المدينة أو فى سامراء. و"التعمية" أسطورة تعبر عن إحساسنا بالقداسة باعتبارها ذلك الغائب المراوغ الذى يغرى بمواصلة السعى لإدراكه على استحالته، فهو موجود فى العالم ولكنه ليس منها، فالحكمة الإلهية لا تنفصل عن الإنسانية (بمعنى أننا لا نستطيع أن ندرك أى شىء إلا من منظور إنسانى، بما فى ذلك إدراكنا لله سبحانه) ولكن هذه الحكمة الإلهية تجعلنا نتخطى بصائر الناس العاديين. ولا يمكن فهم "التعمية"، شأنها فى ذلك شأن أى أسطورة، بمنطق العقل التحليلى، كأنما لو كانت من

البديهيات أو كان يمكن إثباتها منطقيًا، ولكنها كانت تعبر بالتأكيد عن حقيقة من حقائق الحياة الدينية للإنسان.

وكان المذهب الشيعي حتى تلك الآونة، مثل أى مذهب روحانى خاص، مقصورًا على النخبة، وكانت له جاذبيته الكبيرة للمسلمين الذين يحبون ''المغامرات الفكرية''، والذين كانوا يتمتعون بموهبة التأمل الصوفى ويحتاجون إليه. ولكن الشيعة كانت لهم نظرتهم السياسية التى اختلفت عن نظرة غيرهم من المسلمين. فإذا كانت شعائر الروحانية السُّنّية ونظمها قد ساعدت السُّنّيين على تقبل الحياة كما هى والتوافق مع المعايير الأولى أو الأنماط الفطرية، فإن التصوف الشيعى كان يعبر عن غضب إلهى، فالتقاليد الأولى التى نشأت بُعيْد إعلان مذاهب ''التعمية'' تكشف عما كان كثير من الشيعيين يشعرون به فى القرن العاشر من إحباط وعجز. ويشار إلى هذا القرن باسم ''قرن الشيعة'' لأن الكثيرين من القادة المحليين فى الامبراطورية الإسلامية ممن كانوا يمسكون بزمام السلطة الفعلية فى أى منطقة من المناطق كانوا متعاطفين مع الشيعة، ولكن ثبت أن تأثير ذلك كان محدودًا، فالحياة كانت لا تزال حافلة بالظلم والإجحاف للغالبية على الرغم من التعاليم القرآنية الواضحة. بل إن الأئمة جميعًا كانوا من ضحايا الحكام الذين كان الشيعة يعتبرونهم فاسدين ولا حق لهم فى السلطة، وقد جاء فى الأثر أن كل إمام ممن خلفوا الحسين مات مسمومًا بإيعاز من الخلفاء الأمويين والعباسيين. وقد دفع الشيعة شوقهم إلى نظام اجتماعى يقوم على العدل والخير إلى وضع صورة لعلاقة الدنيا بالآخرة تقوم على ظهور الإمام المختفى أخيرًا، أى فى آخر الزمان، وأنه سوف يرجع حتى يصارع قوى الشر وينشئ العصر الذهبى الذى تسوده العدالة ويستتب فيه السلم قبل يوم القيامة. ولكن هذا التعطش للنهاية لم يكن يعنى أن الشيعة قد تخلت عن روح المحافظة فأصبحت تتوجه إلى المستقبل، فالواقع أن الشيعيين كانوا على وعى شديد بالمثل الأعلى للنمط الفطرى، أى ما ينبغى أن تكون الأشياء عليه، إلى الحد الذى وجدوا فيه الحياة السياسية العادية همًا لا يطاق، فالإمام المختفى لن يأتى بشىء جديد إلى العالم، ولكنه سوف يقتصر على تصحيح تاريخ البشرية حتى تتفق أمور البشر آخر الأمر مع المبادئ الأساسية للوجود. وعلى غرار ذلك فإن ''ظهور'' الإمام سوف يميط اللثام، بأعمق معنى من

المعانى، عما كان قائمًا منذ الأزل، فالإمام المختفى يمثل وجودًا دائمًا فى حياة الشيعة، كما يمثل نور الإله الذى يراوغ البصر فى عالم مظلم ظالم، أى إنه المصدر الوحيد للرجاء.

وأكملت أسطورة "التعمية" إضفاء منطق الروح على التاريخ الشيعى، وهو الذى بدأ عندما رفض الإمام السادس أن يعمل بالسياسة، ففصل بذلك الدّين عن السياسة. ومنطق الروح لا يقدم مشروعًا أو خطةً للعمل السياسى البراجماتى بل يقدم للمؤمنين زاوية ينظرون منها إلى المجتمع وأسلوبًا لتنمية حياتهم الباطنية. وكانت أسطورة "التعمية" هى العامل الذى أخرج الشيعة من حلبة السياسة إلى الأبد. فكانوا يرون أنه من العبث الإقدام على مخاطر لا جدوى منها بالاصطدام بجبروت الحكام فى السلطة الزمنية. وهكذا كان تصوير الإمام فى صورة حاكم سياسى عادل من المحال أن يوجد فى العالم بحالته الراهنة بل عليه أن يختبئ، بمثابة تعبير عن إحساس الشيعة بالاغتراب عن مجتمعهم. ومن ذلك المنظور الجديد كان لابد من اعتبار أى حكومة ذات سلطة غير مشروعة لأنها اغتصبت مزايا الإمام المختفى، السيد الحقيقى للعصر. ومن ثم لم يكن هناك ما تتوقعه الشيعة من حكام الأرض، وإن كانوا يرون أن مقتضيات البقاء تفرض عليهم التعاون مع أى سلطة قائمة، فيعيشون حياة روحية يتطلعون فيها إلى العدالة التى لا يمكن أن تعود إلى الأرض إلا فى آخر الزمان "بعد مرور وقت طويل". وكانت السلطة الوحيدة التى يمكنهم أن يتقبلوها هى سلطة علماء الشيعة الذين حلوا محل "الوكلاء" السابقين للأئمة. وقد أصبح العلماء فى نظرهم، بفضل تبحرهم فى العلم، وروحانيتهم، ومعرفتهم الوثيقة بالقانون الإلهى، نوابًا للإمام المختفى، وقادرين على التحدث باسمه. لكنه لما كانت جميع الحكومات غير مشروعة فى نظر الشيعة، فلا يجب أن يشغل العلماء مناصب سياسية.

وهكذا فقد كان الشيعة يقرون ضمنًا بضرورة العلمانية الكاملة فى السياسة، مما يمثل - فيما يبدو - انتهاكًا لمبدأ التوحيد، وهو من المبادئ الإسلامية الأساسية، الذى يحظر مثل ذلك الفصل بين الدولة والدين. ولكن المنطق الروحى لتلك العلمانية كان قد نبع من نظرة دينية. فقصص الأئمة الذين تعرضوا جميعًا،

تقريبًا، للاغتيال أو الموت بالسم، أو السجن، أو النفى، وأخيرًا نبذهم من جانب الخلفاء، كانت تمثل التناقض الأساسى بين الدين والسياسة - فالحياة السياسية تنتمى إلى المنطق العقلانى، وعليها أن تتطلع إلى الأمام وأن تكون براجماتية، قادرة على تقبل الحلول الوسط، والتخطيط، وتنظيم المجتمع على أساس عقلانى. أى إن عليها أن توازن بين المطالب المطلقة للدين وبين جهامة واقع الحياة العملية وقتامتها، فالمجتمع الزراعى الذى سبق العصر الحديث كان قائمًا على ظلم أساسى إذ كان يعتمد على عمل الفلاحين الذين لا يتمكنون من المشاركة فى ثمرات الحضارة. وكانت الأديان العظمى فى العصر المحورى (من نحو عام ٧٠٠ - ٢٠٠ قبل الميلاد) قد شغلت جميعًا بهذه المشكلة وحاولت التصدى لها. وحيثما قلت الموارد عن المستوى اللازم، وتعذر فرض السلطة بسبب نقص التكنولوجيا ووسائل الاتصال، باتت السياسة أكثر وحشية وذات طابع عملى صارم. ومن ثم كانت كل حكومة مهما تكن، تواجه صعوبة بالغة فى تحقيق المثل الإسلامى الأعلى للحياة أو احتمال وجود إمام يعتبر تجسيدًا للحكمة الإلهية ويبرز بوضوح مؤلم نقائصها. فالزعماء الدينيون قادرون على توجيه النصح والإرشاد، أو الاحتجاج والانتقاد، إزاء ما يرونه من انحرافات صارخة، ولكن ثمة ما يثير الأسى فى اضطرار الحكام إما إلى تهميش الدور المنوط 'بالمقدس' أو فرض حدود عليه لا يتخطاها، على نحو ما حبس الخلفاء الأئمة فى قلعة العسكرى فى سامراء. ومع ذلك فقد كان هناك نبل فى إخلاص الشيعة للمثل الأعلى الذى كانوا يريدون أن يظل حيًا على الدوام، حتى ولو كان، مثل الإمام المختفى، خبيئًا ولا يستطيع فى الوقت الراهن أن يعمل فى العالم الذى يسوده الطغيان والفساد.

وعلى الرغم من المسحة الأسطورية التى اكتسبها المذهب الشيعى، فإن ذلك لم يكن يعنى أنه كان غير عقلانى. فالواقع هو أن الشيعة أصبحت صيغة إسلامية تفوق السُنة فى العقلانية والطابع الفكرى، إذ وجد الشيعيون أنهم يتفقون مع أصحاب المذهب السُنى المعروف بالمعتزلة والذين حاولوا وضع أسس عقلانية لتعاليم القرآن. كما إن المعتزلة اجتذبتهم الشيعة. ومن المفارقات أن تكون فكرة ''التعمية''، الواقعة خارج نطاق العقلانية، من العوامل التى أتاحت لعلماء الشيعة قدرًا من الحرية فى ممارسة طاقاتهم العقلانية فى معالجة أحوال العالم البراجماتى

أكبر مما كان متاحًا لعلماء السّنة. فما دام الإمام المختفى بعيد المنال، كان عليهم أن يعتمدوا على طاقاتهم الذهنية. وهكذا لم تعلن الشيعة مطلقًا إغلاق ''أبواب الاجتهاد'' على نحو ما فعل أهل السنة.

ومن الصحيح أن الشيعيين قد تعرضوا لهزة فكرية فى البداية عندما اختفى إمامهم، ولكنه ما إن حل القرن الثالث عشر حتى أصبح رجل الدين الشيعى البارز والمتبحر يُعرف على وجه الدقة باسم المجتهد، أى الفرد الذى يعتبر قادراً على ممارسة النشاط العقلانى المسمى بالاجتهاد.

ولكن العقلانية الشيعية كانت تختلف عن العقلانية العلمانية الحالية لدينا فى الغرب. فكثيراً ما كان الشيعيون من المفكرين ذوى النظرات النقدية، فكان محمد المفيد ومحمد الطوسى من علماء القرن الحادى عشر الذين أبدوا عدم اطمئنانهم لصحة بعض الأحاديث المروية عن النبى ﷺ والصحابة، وكانوا يرون أنه لا ينبغى الاكتفاء بالاستشهاد بأمثال تلك الأحاديث الضعيفة فى دعم عقائدهم بل لابد للعلماء من استعمال العقل والمنطق، ومع ذلك فإن الحجج العقلانية التى ساقوها لا تستطيع إقناع المتشكك الحديث. فعلى سبيل المثال كان الطوسى يحاول ''إثبات'' الاعتقاد فى الإمامة قائلاً إنه لما كان الله تعالى خيراً ولما كان يريد لنا الخلاص، فمن المعقول أن نعتقد أنه سوف يهيئ لنا هاديًا معصومًا، وإذا كان الناس قادرين على أن يستدلوا بأنفسهم على ضرورة العدالة الاجتماعية، فإن التفويض الإلهى يضفى على هذا الالتزام صفة العجلة والإلحاح. ولكن الطوسى نفسه كان متحيراً إزاء العثور على سبب منطقى ''للتعمية''. ولكن ذلك لم يتسبب فى إقلاق الشيعة. فمنطق الروح ومنطق العقل، أو الوحى والمنطق العقلانى، لم يكونا متناقضين بل مختلفين فحسب عن بعضهما البعض، ومتكاملين. فإذا كنا نحن الغربيين المحدثين قد نبذنا منطق الروح والتصوف ورفضنا التوسل بهما فى معرفة الحقيقة، وأصبحنا نعتمد على العقل وحده، فإن مفكراً مثل الطوسى كان يرى صحة هذين الأسلوبين من أساليب التفكير ويقول بضرورتهما. وقد حاول أن يبيّن أن ما يسنح له من أفكار ذات وجاهة أثناء استغراق فى تأملاته الصوفية تعتبر أيضًا معقولة فى إطار إسلامى. وفنون الاستبطان وأساليبه المستعملة فى التأمل تأتى

بنظرات ثاقبة وصحيحة فى السياق الخاص بها، ولو أنه من المحال إثباتها منطقيًا، مثل المعادلة الرياضية التى هى من ثمار المنطق العقلانى.

وبحلول نهاية القرن الخامس عشر، على نحو ما رأينا، كان معظم الشيعة من العرب، وكانت الشيعة ذات قوة بالغة فى العراق، خصوصًا فى بلدتى النجف وكربلاء، وهما اللتان تضمان المزارين المقدسين المكرسين للإمام على وللإمام الحسين على الترتيب. وكان معظم الإيرانيين من السنيين ولو أن مدينة قُمْ الإيرانية كانت دائمًا من المراكز الشيعية، كما كانت هناك أعداد كبيرة من الشيعة فى الرّى، وكاشان، وخراسان. وهكذا كان هناك بعض الإيرانيين الذين رحبوا بمقدم شاه إسماعيل، الذى كان فى التاسعة عشرة من عمره، وكان شيخ الطريقة الصوفية للصفويين، بعد أن فتح مدينة تبريز فى عام ١٥٠١، ودانت له إيران كلها فى السنوات العشر التالية، ثم أعلن أن الشيعة أصبحت الدين الرسمى للامبراطورية الصفوية الجديدة. وزعم إسماعيل أنه سليل الإمام السابع، مما كان يمنحه - فى رأيه - الشرعية التى لا يتمتع بها غيره من حكام المسلمين.

ولكن ذلك كان، بوضوح وجلاء، خروجًا على تقاليد الشيعة، فمعظم أفراد الشيعة المعروفين باسم الاثنى عشرية (نسبة إلى تبجيلهم للأئمة الاثنى عشر) كانوا يعتقدون أنه من المحال قيام حكومة شرعية فى غياب الإمام المختفى.

كيف يمكن إذن أن تقوم "دولة شيعية"؟ ولكن ذلك لم يسبب أى قلق لإسماعيل، الذى لم يكن يعرف إلا أقل القليل عن الإثنى عشرية الصحيحة، وأما الطريقة الصفوية، وهى منظمة "إخوانية" للمتصوفة أنشئت فى أعقاب الغزوات المغولية، فقد كانت صوفية خالصة فى بدايتها، ولكنها ما لبثت أن استوعبت كثيرًا من أفكار الغُلُوّ (التطرف) فى المذهب الشيعى القديم. وكان إسماعيل يعتقد فى ألوهية الإمام على، وأن المسياح الشيعى سوف يرجع فى وقت جد قريب ليبدأ العصر الذهبى. وقد يكون قد أخبر حوارييه أيضًا أنه الإمام المختفى نفسه، وأنه ظهر أخيرًا بعد اختبائه. وكانت الطريقة الصفوية خاصة بمجموعة ثورية هامشية وشعبية، أبعد ما تكون عن الدوائر الشيعية التى تتسم بالتعقيد والخصوصية. ولم يجد إسماعيل ما يبعث على القلق إطلاقًا فى تأسيس دولة شيعية، بل ولم يحاول

أن يجد إطاراً متحضراً للتصالح، ولو مؤقتاً، مع الأغلبية السنية، على نحو ما فعله الشيعيون منذ جعفر الصادق، بل كان يعارض السنيين بصورة متعصبة، وكان قد بدأ آنذاك لونٌ جديد من التعصب الطائفى فى الامبراطوريتين العثمانية والصفوية، لا يختلف عن الأحقاد التى استعرت فى الوقت ذاته تقريباً فى أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت. ولقد شهدت القرون الأخيرة تحسن العلاقات بين السُنّيين والشيعة، ولكن العثمانيين كانوا مصممين فى القرن السادس عشر على تهميش الشيعة فى الولايات التابعة لهم، وكان إسماعيل مصمماً هو الآخر، بعد ظهوره فى إيران، على القضاء على السُنّة فيها.

ولكن الصفويين لم يلبثوا أن اكتشفوا أن الأيديولوجية 'المشيحانية' أى أيديولوجية الغُلُوّ (التطرف) التى ساعدتهم وهم فى جبهة المعارضة، لم تعد ملائمة لهم بعد أن أصبحوا يمثلون 'المؤسسة الحاكمة'. وهكذا قرر شاه عباس الأول (١٥٨٨ - ١٦٢٩) أن يتخلص من لاهوت الغُلُوّ القديم، والقضاء على "التطرف" فى جهازه الإدارى، واستقدام علماء الشيعة العرب لنشر الاثنى عشرية الصحيحة. وهكذا بنى لهم مدارس فى إصفهان، عاصمته الجديدة، وفى الحِلّة، ووقف الأوقاف عليها، ومنحها عطايا وهدايا جزيلة. وكانت هذه الرعاية لازمة فى الأيام الأولى، إذ كان العلماء من المهاجرين الجدد الذين كانوا يعتمدون اعتماداً كاملاً على الشاه. ولكن ذلك أدى إلى تغيير طابع الشيعة حتماً، لأن علماء الشيعة كانوا دائماً أقلية، ولم تكن لهم مدارسهم بل كانوا يدرسون ويتناظرون فى منازل بعضهم البعض. أما الآن فقد أصبحت الشيعة مؤسسة دينية، وأصبحت إصفهان مركز البحوث العلمية الرسمى للشيعة. وكان الشيعة فى الماضى يحرصون على الابتعاد عن الحكومة، ولكن العلماء أصبحوا يتولون إدارة النظامين التعليمى والقضائى فى إيران، إلى جانب النهوض بالواجبات الدينية المحددة للحكومة. ولما كان الجهاز الإدارى فى أيدى الإيرانيين الذين لا يزالون مخلصين للسُنّة، فقد كلف هؤلاء بالمهام العلمانية. وهكذا وقع انقسام فعلىّ بين المجالين العلمانى والدينى فى حكومة إيران.

ولكن العلماء ظلوا على حذرهم من الدولة الصفوية، فكانوا لا يزالون يرفضون

التعيين في الوظائف الحكومية الرسمية، ويفضلون اعتبارهم من الرعايا. وهكذا كان موقفهم يختلف اختلافًا تامًا عن موقف العلماء العثمانيين، وإن كان من المحتمل أنه كان أكثر قوة. إذ كانوا يتمتعون بالاستقلال المالي بفضل رعاية الشاه لهم وسخائه عليهم. فإذا كان العثمانيون وخلفاؤهم يستطيعون دائمًا أن يسيطروا على علمائهم عن طريق التهديد بقطع الدعم عنهم أو بمصادرة ممتلكاتهم، فلن يكن من الممكن إخضاع علماء الشيعة بالأسلوب نفسه. كما أن انتشار الشيعة بين أفراد الشعب في إيران مكن العلماء من القول بأنهم هم - لا الشاه - المتحدثون الرسميون باسم الإمام المختفي. ولكن الصفويين الأوائل كانوا يملكون القوة اللازمة للحد من نفوذ العلماء، ولم يبسط العلماء سلطانهم حقا إلا بعد أن تحول الإيرانيون بصفة عامة إلى المذهب الشيعي وبصورة تامة في القرن الثامن عشر.

ولكن السلطة مفسدة، إذ إن اطمئنان العلماء إلى موقعهم في الامبراطورية الصفوية زاد من تسلطهم بل وتعصبهم، فتوارت بعض الصفات الحميدة للشيعة. وكان نموذج ذلك التشدد الجديد هو محمد باقر مجلسي (ت - ١٧٠٠) الذى كان من أقوى العلماء الذين شهدهم أى عصر وأبعدهم نفوذًا، وإذا كان الشيعة قد اتجهوا على مر القرون إلى تشجيع التجديد في دراسة النصوص المقدسة، فإن المجلسي كان يضمر أعمق العداء للروحانية الصوفية والتأملات الفلسفية، وكانت هذه وتلك عماد الشيعة القديمة "الخاصة". وبدأ حملة اضطهاد لا هوادة فيها لمن بقى من المتصوفة في إيران، كما حاول أن يمنع تدريس العقلانية الفلسفية، المعروفة باسم الفلسفة وحسب، والفلسفة الصوفية أيضًا في اصفهان. وهكذا أرسى أسس التشكك العميق في التصوف وفي الفلسفة، وهو الذى ما يزال سائدًا في الشيعة الإيرانية حتى اليوم. وهكذا حث الباحثين الشيعيين على عدم التصدى لدراسة 'لطائف الإشارات' في القرآن، والتركيز بدلًا من ذلك، على دراسة الفقه الإسلامي.

كما غير المجلسي كذلك من معنى المواكب الطقسية التى كانت تخرج لإحياء ذكرى استشهاد الحسين والتى كانت قد أصبحت بالغة التعقيد، إذ كانت الجمال

تخرج فيها وعليها أردية خضراء، وعلى ظهورها النساء الباكيات مع الأطفال، رمزاً لأسرة الإمام، وكان الجنود يطلقون النار فى الهواء، ويسير البعض حاملين النعوش التى تمثل الإمام وأصحابه الشهداء، ومن خلفهم يسير الحاكم والأعيان وجموع الرجال الذين ينهنهون ويجهشون ويجرحون أنفسهم بالسكاكين. كما تعقد حلقات خاصة تروى فيها قصة كربلاء التى تفيض بالمشاعر الجياشة، وهى قطعة أدبية عنوانها روضة الشهداء، من تأليف شيعى عراقى اسمه واعظ كاشفت (ت - ١٥٠٤) وكانت هذه الحلقات تسمى روضة كهانى (ومعناها "قراءات الروضة") وسط الولولة والعويل والصراخ. وكانت لهذه الطقوس دائماً إمكانياتها الثورية، إذ كانت تبيّن مدى استعداد الناس للكفاح ضد الطغيان حتى الموت. ولكن المجلسى ورجال الدين التابعين له أخذوا يقولون للناس إن الإمام هو ولى نعمتهم الذى يمكنه أن يضمن دخولهم الجنة إذا أبدوا إخلاصهم له بالبكاء عليه وندب مقتله، بدلاً من تشجيع الناس على الاقتداء بالمثال الذى ضربه الحسين بن على، بمعنى أن الطقوس أصبحت تعمل على تثبيت الأوضاع الراهنة، بحث الناس على التقرب من أصحاب السلطة والاهتمام بمصلحتهم الشخصية فقط. وكان ذلك بمثابة إضعاف للمثل الشيعى الأعلى والحط من قدره، كما إنه كان يمثل حذفًا للمفردات الثورية من الفكر المحافظ، فلم تعد شعائر التقديس تساعد الناس على التناغم مع القوانين والإيقاعات الأساسية للوجود، بل أصبحت تستخدم لضمان عدم خروج الجماهير عن الخط المرسوم لهم، وكان ذلك من التطورات التى بينت بأسلوب مختلف تماماً مدى الضرر الذى يمكن أن تلحقه السلطة السياسية بالدين.

وكان من بين الأهداف الرئيسية لهجوم المجلسى مدرسة الفلسفة الصوفية التى وضعها فى إصفهان شخص يدعى مير دماد (ت - ١٦٣١) وتلميذه المُلاّ صدره (ت - ١٦٤٠) وهو مفكر سيكون له تأثيره العميق فى أجيال الإيرانيين التالية، إذ كان كلاهما يعارض بصورة مطلقة التشدد الجديد عند بعض العلماء، وكانا يرون أنه انحراف كامل بالشيعة بل وبالدين كله. فعندما كان الشيعة، فى الزمن الغابر، يبحثون عن المعانى الخبيئة فى النصوص المقدسة، كانوا يقرون ضمنا بأن الحقيقة الإلهية لا حدود لها، وبأنه من الممكن اكتشاف الجديد بالبصيرة والحدس

في كل آن، وبأن تفسيراً واحداً للقرآن لا يكفي. وكان كلاهما يرى أن المعرفة الحقة لا يمكن أن تأتي من الاتفاق الفكري، إذ لا يستطيع حكيم أو صاحب سلطة دينية مهما يكن من سطوع نجمه أن يزعم احتكار الحقيقة.

وكانا يعبران بوضوح وجلاء أيضًا عما آمن به المحافظون من أن منطق الروح ومنطق العقل لازمان معًا للحياة الإنسانية الكاملة، فكل منهما معرض للنقص ما لم يكتمل بالآخر. وكان مير دمياد من علماء الطبيعة إلى جانب علمه بأصول الدين. وكان المُلاّ صدره ينتقد العلماء بسبب استهانتهم بالنظرات النابعة من الحدس الصوفي، والمتصوفة بسبب تقليلهم من أهمية الفكر العقلاني، قائلاً إن على الفيلسوف الحق أن يكون في عقلانية أرسطو، ولكنه يجب أن يتجاوزه بطاقته على إدراك الحقيقة عن طريق النشوة الروحية والانطلاق. وكان كلا المفكرَيْن يؤكدان دور اللاوعي، ويصورانه في صورة الحالة الوسطى بين عالم المدركات الحسية وبين التجريدات الذهنية. وكان فلاسفة الصوفية يطلقون على هذه المنطقة من مناطق الروح تعبير ''عالم المثال'' أو عالم الصور الخالصة. وكان ذلك عالمًا من الرؤى النابعة مما يمكن أن نسميه بالعقل الباطن، والتي تصعد إلى المستوى الواعي في العقل في الأحلام أو تحت تأثير التنويم أو التخدير، ولكنها يمكن الوصول إليها عن طريق بعض التدريبات وطرائق الحدس الصوفية. وكان مير دمياد والمُلاّ صدره يؤكدان أن هذه الرؤى ليست مجرد خيالات ذاتية، بل أنها تتمتع بوجود حقيقي موضوعي، ولو كان من المحال تحليلها منطقيًا. وكانا يقولان إن علينا ألا نُكذّبها باعتبارها ''خيالية''، على نحو ما قد يفعل العقلانيّ المحدث، بل أن نهتم بها باعتبارها بُعداً من أبعاد وجودنا، فهي أعمق من أن تصل إليها يد التعبير الواعي، ولكن لها تأثيرها البالغ في سلوكنا ومدركاتنا، فأحلامنا حقيقية، وهي ذات دلالات لنا، ونحن نكتسب الخبرة بما هو خيالي في أحلامنا، وما كان منطق الروح في القصص الرمزية مثلاً إلا محاولة لتنظيم خبرات اللاوعي في صور ساعدت الرجال والنساء على إقامة الجسور مع تلك المناطق الجوهرية في وجودهم. والناس يلجأون اليوم إلى التحليل النفسي حتى يظفروا بمعرفة مماثلة بما يحدث في العقل اللاواعي. وكانت المدرسة الصوفية في اصفهان، والتي عُقد لواء ريادتها لمير دمياد والمُلاّ صدره، تصر على أن الحقيقة غير مقصورة على ما يمكن إدراكه منطقيًا وعلنًا

وشرعًا، بل كان لها جانب باطنى لا يمكن لوعينا اليقظ العادى أن يدركه.

وكان أن وقع الصدام المحتوم بينهما وبين المذهب الشيعى الجديد المتشدد لبعض العلماء الذين أجبروا المُلاّ صدره على الرحيل من أصفهان، فاضطر إلى الإقامة فى قرية صغيرة، بالقرب من مدينة قُمْ، عشر سنوات كاملة، فى عزلة أدرك خلالها أنه على الرغم من إخلاصة للفلسفة الصوفية، كان لا يزال يتخذ مدخلاً إلى الدين يتسم بطابع ذهنىّ أكبر مما ينبغى، إذ إن دراسة الفقه (أو التطبيقات العملية للدين) لن تقدم لنا إلا معلومات حول الدين، أى إنها تعجز عن منحنا النورانية أو تمكيننا من التحوّل الذاتى اللذين يعتبران الهدف الأقصى لرحلة البحث الدينية. ولكنه عندما بدأ يمارس جدّيًا طرائق التركيز الصوفية والغوص فى أعماق "عالم المثال" فى داخل ذاته، وجد أن "قلبه قد اشتعل"، أو على نحو ما ذكره فيما بعد، فى كتابه العظيم الأسفار الأربعة "رأيت نور العالم الإلهى يسطع علىّ... وتمكنت من حل بعض الألغاز التى لم أكن فهمتها من قبل".

وقد أدى ما مر به صَدْرَه من خبرات صوفية إلى إقناعه بأن البشر قادرون على تحقيق الكمال فى الدنيا، ولكنه، كشأن كل ذى روح محافظة صادقة، لم يكن يرى أن ذلك الكمال يمثل نوعًا من الارتقاء إلى حال جديدة أعلى وأرفع، بل كان يراه فى صورة العودة إلى الرؤية النقية الأصلية لدى إبراهيم عليه السلام وغيره من الأنبياء. وكانت تلك أيضًا عودة إلى الله، مصدر الوجود كله. ولكن ذلك لم يكن يعنى أن المتصوف قد نبذ الدنيا وأشاح بوجهه عنها، فهو يصور فى الأسفار الأربعة رحلة صوفية لزعيم سياسى ذى شخصية ساحرة قائلاً إن عليه أولاً أن يسافر من الإنسان إلى الله، ثم يسافر داخل العالم الإلهى ، فيتأمل كل صفة من صفات الله حتى يصل إلى الإدراك الحدسى لوحدتها التى لا تنفصم عراها، وإذا به يتطلع إلى وجه الله، فيشعر بالتحول الذى أصابه وهو يصل إلى إدراك جديد للمعنى الحقيقى لوحدانية الله، وإلى نظرة بالبصيرة لا تختلف عما يتمتع به الأئمة من نظرات. وفى السفرة الثالثة يرحل الزعيم عائداً إلى الإنسان، فيكتشف أن العالم قد اختلف فى نظره تمامًا، وأما رحلته الرابعة والأخيرة فهى نشر كلمة الله وتعليمها لأهل هذه الدنيا، والبحث عن طرائق جديدة لإقامة القانون الإلهى وإعادة تنظيم

المجتمع وفقًا لمشيئة الله. والواقع أن تلك الرؤية كانت تربط الكمال فى المجتمع بتنمية روحية مصاحبة له ومتزامنة معه، إذ لن تتأتى إقامة العدل والإنصاف على وجه الأرض دون الأسس الصوفية والدينية، أى إن رؤية صَدْرَهْ كانت تمزج بين السياسة والروحانية وتصهرهما فى بوتقة واحدة، بعد أن كانا قد انفصلا فى فكر الشيعة الإثنى عشرية، فكان صدره يعتبر أن الجهد العقلانى ذا الأهمية الأساسية للتحول الاجتماعى فى العالم الدنيوى، لا يجوز فصله عن السياق الروحى والصوفى الذى يمنحه المعنى. وهكذا كان المُلاّ صَدْرَه يقترح نموذجًا جديداً للزعامة الشيعية، وهو الذى كان ذا تأثير عميق فى السياسة الإيرانية حتى يومنا هذا.

ومن شأن الزعيم السياسى الصوفى فى إطار رؤية المُلاّ صدره أن يتمتع بالبصيرة الإلهية، ولكن ذلك لم يكن يعنى أن يفرض آراءه وممارساته الدينية على الآخرين بالقوة، فإذا فعل ذلك كان فى رأى صدره ينكر جوهر الحقيقة الدينية. إذ كان صدره يعارض بشدة سلطة العلماء المتنامية، وكان مما يقلقه بصفة خاصة تلك الفكرة الجديدة كل الجدة، والتى كانت تزداد رسوخًا فى إيران أثناء القرن السابع عشر، إذ أصبح بعض العلماء يعتقدون أن معظم المسلمين لا يستطيعون تفسير أصول العقيدة بأنفسهم، قائلين إن العلماء هم وحدهم المتحدثون الرسميون باسم الإمام المختفى، وإن على الناس العاديين أن يختاروا، إذن، مجتهداً يُعتبر قادراً على ممارسة الاجتهاد والاستناد فى سلوكهم إلى ما يصدره من فتاوى شرعية. واستاء صدره من هذه المزاعم التى كان يرددها 'الأصوليون' وهو الاسم الذى أطلق على دعاة هذا الرأى. إذ كان يرى أن أى دين يقوم على مثل هذا التقليد الخانع يعتبر "ملوثًا" فى جوهره قائلاً إن جميع أهل الشيعة قادرون تمامًا على فهم أخبار الأنبياء والأئمة، ويستطيعون الاهتداء بأنفسهم إلى الحلول المطلوبة، استناداً إلى العقل وما تهديهم إليه بصائرهم فى الصلوات والشعائر.

وعلى مدى سنوات القرن السابع عشر احتدم الخلاف بين الأصوليين ومعارضيهم وحمى وطيسه، وكان الوهن قد بدأ يدب فى أوصال الدولة الصفوية، ويفتت بناء المجتمع، فأخذ الناس يتطلعون إلى العلماء باعتبارهم السلطة الوحيدة القادرة على إعادة النظام، وإن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم حول طبيعة هذه

السلطة. وكان معظم الإيرانيين فى تلك المرحلة يعارضون الأصوليين ويتبعون الأخباريين الذين كانوا يعتمدون على التراث المنقول، وكانوا يُدينون استعمال الاجتهاد ويدعون إلى تفسير حرفى ضيق للقرآن والسُّنّة. ويصرون على أن أى قرارات شرعية لابد أن تقوم على نصوص صريحة من القرآن أو أحاديث الرسول أو أقوال الأئمة. فإذا نشأت حالات لا تتوافر بشأنها أحكام مُنَزَّلة، فيجب ألا يستند الفقيه المسلم إلى حكمه الخاص بل أن يحيل الأمر إلى المحاكم العلمانية. ولكن الأصوليين كانوا يريدون مدخلاً أكثر مرونة، وهو تمكين الفقهاء من استخدام طاقاتهم العقلية فى الوصول إلى قرارات صحيحة تستند إلى المبادئ القانونية التى منحتها التقاليد الإسلامية صفة القداسة، وقالوا إن مذهب الأخباريين سوف يربطهم بقيود الماضى إلى الحد الذى يجعل الفقه الإسلامى عاجزاً عن التصدى للتحديات الجديدة، مؤكدين أنه ما دام الإمام المختفى غائبًا، فمن المحال أن تكون الكلمة الأخيرة من حق أى فقيه، وإنه من المحال أن نلتزم فى ذلك بأية سابقة. بل لقد ذهبوا إلى القول بأن على المؤمنين أن يتبعوا فتاوى أحد المجتهدين الأحياء بدلاً من سلطة موقرة تنتمى إلى الماضى. وكان كل من الطرفين يحاول أن يظل صادقًا فى الالتزام بالروح المحافظة فى زمن القلقلة الاجتماعية والسياسية، وكان كل منهما مشغولاً فى المقام الأول بالقانون الإلهى. ولم يكن الأصوليون ولا الأخباريون يصرون على الوحدة الفكرية، فقضايا السلوك أو الممارسة الدينية فقط هى التى ينبغى على المؤمنين أن يخضعوا فيها للقراءة الحرفية للنصوص الدينية أو لفتاوى المجتهدين. ومع ذلك فإن كل جانب ضاع منه شىء ما، أما الأخباريون فكانوا يخلطون بين الالتزام الإلهى الأزلى (الذى يرمز القانون له) وبين التقاليد التاريخية التى تنتمى إلى الماضى، كما أصبحوا حَرْفيين، وكانوا بصفة أساسية غير مرتبطين بالديانة الرمزية للشيعة القديمة، وبات الدين فى نظرهم سلسلة من التعليمات الصريحة. أما الأصوليون فقد كانوا يتمتعون بثقة أكبر فى العقل البشرى وهو الذى كان لا يزال له مكانه فى المنطق الروحى لدينهم. ولكن مطالبتهم للمؤمنين بالاتفاق مع حكمهم كانت تعنى أنهم فقدوا إيمان المُلاّ صدره بالحرية المقدسة للفرد.

وبحلول نهاية القرن السابع عشر كان قد أصبح من المهم إنشاء سلطة قانونية

للتعويض عن ضعف الدولة، فقد كانت التجارة قد تدهورت، مما أشاع الإحساس بالقلق على الاقتصاد، وكان انخفاض كفاءة حكام الدولة فى تلك الفترة سببًا فى تعرضها للأخطار، فعندما هاجمت القبائل الأفغانية مدينة اصفهان فى عام ١٧٢٢ استسلمت المدينة استسلامًا مزريًا مهينًا، ودخلت إيران عهدًا من الفوضى بل لقد بدا فى وقت من الأوقات أنها قد تفقد استقلالها نفسه. فكان الروس يغزونها من الشمال، والعثمانيون من الغرب، كما دعم الأفغان مواقعهم فى الجنوب والشرق. ولكن تاهماسب الثانى، الابن الثالث لسلطان حسين شاه، كان قد نجا من حصار اصفهان، وتمكن بمساعدة نادر خان، أحد زعماء قبيلة أفشار الإيرانية، من طرد الغزاة. وفى عام ١٧٣٦ تخلص نادر خان من تاهماسب شاه، وظفر بالبيعة لنفسه ملكًا. وبدأ يحكم البلاد بوحشية فحقق ما أراد حتى وقع اغتياله فى عام ١٧٤٨، وتلا ذلك عصر فوضى برزخىّ، حتى تمكن أغا محمد خان، من قبيلة قجار التركمانية، من القبض على زمام الحكم وتدعيمه فى عام ١٧٩٤. وظلت هذه الأسرة الحاكمة الجديدة، أسرة قجار، فى السلطة حتى مطلع القرن العشرين.

وفى تلك السنوات الحالكة وقع تطوران دينيان مهمان، إذ إن نادر خان حاول دون جدوى أن يعيد السُّنّة إلى مكانتها فى إيران، مما دفع كبار العلماء إلى مغادرة اصفهان واللجوء إلى مدينتى النجف وكربلاء، حيث المزاران المقدسان، فى منطقة العراق العثمانية، وكانوا بذلك خارج نطاق نفوذ الشاه السياسى، ويتمتعون بالاستقلال المالى، فانتهى الأمر بهم إلى أن أصبحوا مؤسسة بديلة وفى موقع متميز يسمح لها بتحدى السلطان. أما التطور الرئيسى الثانى فى تلك الفترة فكان انتصار الأصوليين الذى حققه عالم بارز يدعى وحيد بهبهانى (١٧٠٥ - ١٧٩٢) ولو أن أساليبه اتسمت ببعض العنف، إذ وضع تعريفًا بالغ الوضوح لدور الاجتهاد، وجعل اللجوء إليه إلزاميًا للفقهاء. وهكذا فإذا رفض أى شيعى قبول الموقف الأصولى كان مصيره النبذ والدفع بالكفر، كما كانت أى معارضة تقابل بالقمع دون هوادة أو رحمة. ووقع القتال فى كربلاء والنجف، ولقى بعض الأخباريين حتفهم فى ذلك الصراع، كما فرض الحظر على الفلسفة الصوفية الاصفهانية، واستخدمت أساليب بالغة الوحشية فى قمع التصوف، حتى إن ابن بهبهانى، واسمه على، كان يطلق عليه لقب قاتل المتصوفة. ولكن، على نحو ما

رأينا، عادة ما يؤدى القهر فى الأمور الدينية إلى نتائج عكسية، إذ تحول التصوف إلى حركة سرية، وكتب لها أن تستمر فى تشكيل أفكار المنشقين والمفكرين الذين كانوا يكافحون الأوضاع الراهنة. وكان انتصار بهبهانى بمثابة انتصار سياسى للعلماء الإيرانيين. وكان الموقف الأصولى محبوبًا لدى الشعب خلال السنوات المضطربة فى الفترة البرزخيّة، لأنه كان يمثل لهم سلطة ذات جاذبية وسحر وقدرة على إعادة درجة ما من النظام. وتمكن المجتهدون من الدخول فى الفراغ السياسى ولم يفقدوا بعدها تأثيرهم فى الناس أبدًا. ولكن انتصار بهبهانى الذى حققه بوسائل استبدادية كان يمثل هزيمة دينية من نوع ما، لأنه كان أبعد ما يكون عن سلوك الأئمة ومثلهم العليا.

وبحلول نهاية القرن الثامن عشر، كانت قد تفككت أوصال الامبراطوريتين العثمانية والإيرانية، إذ استسلمتا للمصير المحتوم الذى تلاقيه كل حضارة زراعية تنضب مواردها. وكانت الروح المحافظة قد ساعدت الناس منذ العصر المحورى على قبول أوجه القصور فى مثل ذلك المجتمع على أعمق مستوى، ولكن ذلك لم يكن يعنى أن المجتمعات المحافظة كانت ساكنة جامدة وقَدَرِيّة، بل إن روحانيتها قد ألهمت الناس فحققوا إنجازات ثقافية وسياسية عظمى فى العالم الإسلامى، وكان العالم الإسلامى أعظم قوة عالمية حتى القرن السابع عشر، ولو أن ذلك الجهد والإنجاز الرائع فى السياسة والفكر والفن قد تحقق فى سياق منطق الروح الذى أصبح فيما بعد غريبًا عن قيم الثقافة الغربية الجديدة التى كانت تنشأ وتتطور آنذاك فى أوروبا. ولقد أصبح كثير من المثل العليا الأوروبية الحديثة قريبًا إلى أذهان ونفوس المسلمين، إذ رأينا كيف شجعهم دينهم على صياغة مواقف أصبحت مماثلة للمواقف التى يشجعها الغرب الحديث، مثل العدالة الاجتماعية، والمساواة، وحرية الفرد، والروحانية ذات الجذور الإنسانية، ونظم الدولة العلمانية، وخصوصية العقيدة، وغرس الفكر العقلانى وتنميته. ولكن بعض الجوانب الأخرى لأوروبا الجديدة سوف يصعب قبولها لدى الذين شكلتهم الروح المحافظة. ففى نهاية القرن الثامن عشر، كان العالم الإسلامى قد تخلف عن أوروبا فى مضمار العلم الحديث، وكان الضعف السياسى للامبراطوريات الإسلامية فى تلك الآونة أيضًا من الأسباب التى جعلتها عرضة لتدخل الدول الأوروبية التى كانت قد

بدأت محاولتها للهيمنة على العالم، فكان البريطانيون قد ثبتوا أقدامهم من قبل في الهند وكانت فرنسا مصممة على إنشاء امبراطورية لها هي الأخرى. ففي يوم ١٩ مايو ١٧٩٨ أبحر نابليون بونابرت إلى الشرق الأوسط من ميناء طولون على رأس حملة تتكون من ٣٨٠٠٠ رجل و ٤٠٠ سفينة لتحدى النفوذ البريطاني في الشرق، وعبر الأسطول الفرنسي البحر المتوسط فوصل إلى السواحل المصرية في أول يوليو، وأنزل نابليون ٤٣٠٠ مقاتلاً على شاطئ الاسكندرية، واحتل المدينة بُعيد الفجر في اليوم التالي. وهكذا أصبحت له قاعدة في مصر. وكان نابليون قد أحضر معه فيلقاً من العلماء والباحثين، ومكتبة زاخرة بالآداب الأوروبية الحديثة، ومختبراً علمياً، ومطبعة ذات حروف عربية، وكانت الثقافة العلمية والعلمانية الحديثة للغرب قد وصلت بذلك إلى العالم الإسلامي، فبدأ يتغير واختفت صورته القديمة إلى الأبد.

الفصل الثالث

المسيحيون: عالم جديد جميل

(١٤٩٢ - ١٨٧٠)

في الوقت الذى كان اليهود يحاولون فيه مواجهة عواقب طردهم من اسبانيا وما أحدثه من صدمات نفسية، والمسلمون ينشئون امبراطورياتهم العظمى الثلاث، كان المسيحيون في الغرب قد بدأوا السير في الطريق الذى انتهى بهم إلى مواقع أبعد ما تكون عن ثوابت اليقين والمقدسات في العالم القديم، وكانت تلك أياماً مثيرة، وإن كانت غاصة ببواعث القلق، ففى القرنين الرابع عشر والخامس عشر كان الطاعون أو الموت الأسود قد حصد أرواح ثلث سكان العالم المسيحى ، وتعرضت الأقطار الأوروبية للخراب الذى جرته الصراعات المديدة مثل حرب المائة عام بين انجلترا وفرنسا، ومثل الحروب الإيطالية المدمرة للغالب والمغلوب جميعاً.

3

وكان الأوربيون قد تحملوا صدمة الفتح العثمانى لبيزنطة المسيحية فى ١٤٥٣ ، كما إن الفضائح البابوية فيما يسمى بحصن أڤينيون ، و"الانفصام الأعظم" - عندما حاول ثلاثة من البابوات إثبات أحقيتهم فى خلافة القديس بطرس فى الوقت نفسه - قد دفعت الكثيرين إلى فقدان الإيمان بالكنيسة الرسمية ، وكان الناس يستشعرون خوفًا غامضًا ويدركون أنهم لن يستطيعوا أن يمارسوا الدين بالأسلوب القديم ، ومع ذلك فقد كانت تلك الفترة أيضًا فترة تحرير ونقل للسلطة . فكان المستكشفون من شبه جزيرة أيبيريا قد اكتشفوا عالمًا جديداً ، وكان الفلكيون يفتحون مغاليق السماوات ، وكانت الكفاءة التقنية الجديدة قد زادت من قدرة أبناء أوروبا على السيطرة على البيئة إلى حد لم يبلغه أى إنسان من قبل . وإذا كانت الروح المحافظة قد عَلَّمت الرجال والنساء ألا يتخطوا الحدود التى وُضعت بدقة وعناية ، فإن الثقافة الجديدة للعالم المسيحى الغربى أثبتت لهم أنهم يستطيعون الخروج عن حدود العالم المعروف وتخطِّيها دون أن يهلكوا ، بل قد يكون فى هذا

الخروج ازدهار لهم. ومن شأن ذلك أن يجعل الدين القديم المبنى على منطق الروح وحده محالاً، آخر الأمر، إذ يبدو أن الحداثة الغربية كانت معادية فى صُلبها للدين.

ولكن ذلك لم يحدث فى المراحل الأولى للتحول المذكور فى المجتمع الغربى، إذ كان الكثيرون من المستكشفين والعلماء والمفكرين يعتقدون فى لحظات التحول الحاسمة أنهم يبحثون عن طرائق جديدة للتديّن لا لإلغاء الدين تمامًا. وسوف نفحص بعض الحلول التى اهتدوا إليها فى هذا الفصل وننظر فى دلالاتها العميقة. ولكنه من المهم أن نوضح أن الذين أصبحوا يتحدثون باسم الروح الحديثة لم يكونوا هم الذين أوجدوها. فما إن حل القرن السادس عشر حتى كانت مجموعة من العوامل قد تشابكت وتضافرت فى أوروبا أولاً، ثم فى المستعمرات الأمريكية ثانيًا، فغيّرت من أساليب تفكير الناس وإحساسهم بالدنيا. وقد حدث ذلك التغيير تدريجيا بل ودون أن يلحظه أحد فى حالات كثيرة، فكانت المخترعات والابتكارات تظهر فى نفس الوقت فى ميادين كثيرة ومختلفة، ولم يكن يبدو أن أيا منها له دور حاسم فى تلك الآونة، ولكن آثارها التراكمية هى التى حسمت

القضية. وكانت جميع هذه المكتشفات تتميز بالروح العلمية البراجماتية التى عملت على التقويض البطئ لمنطق الروح القديم وهيأت أعداداً متزايدة من الناس لتقبل أفكار جديدة عن الله، والدين، والدولة، والفرد، والمجتمع. وكان على أوروبا والمستعمرات الأمريكية أن تستوعب هذه التغييرات فى إطار ترتيبات سياسية مختلفة. وكانت تلك الفترة، شأنها فى ذلك شأن أى فترة تغير اجتماعى بعيد الأثر، تتسم بالعنف، مثل اندلاع الحروب والثورات المدمرة، وانتزاع البعض من مواطنهم عَنْوة، وتخريب الريف ونهبه، والصراعات الدينية الكريهة. وكان على الأوربيين والأمريكيين، على امتداد ثلاثمائة عام، أن يتوسلوا بأساليب لا هوادة فيها ولا رحمة لتحديث مجتمعهم، فأهرقت الدماء، وانتشر الاضطهاد وعقدت محاكم التفتيش، ووقعت المذابح، وشاع الاستغلال، والاستعباد، والقسوة. ونحن نشهد اليوم الأحداث الدامية نفسها فى بعض البلاد النامية التى تمر بمرحلة التحديث الأليمة.

كان ترشيد النشاط الزراعى عاملاً محدوداً من عوامل التغيير، ولكن زيادة الإنتاجية وتحسن صحة الثروة الحيوانية عادا بالخير على حياة كل فرد، كما شهدت تلك الفترة عوامل تحسن 'متخصصة' مثل صناعة الأدوات الدقيقة، فكانت البوصلة والتليسكوب والعدسة المكبّرة من الأدوات التى كشفت عن عوالم جديدة وساهمت فى تحسين الرسوم والخرائط والأساليب البحرية. وتمكن أستاذ هولندى متخصص فى الدراسة الميكروسكوبية، يدعى "أنطونى ڤان ليوڤنهوك"، من رصد البكتيريا والكائنات الوحيدة الخلية وغيرها من الكائنات الصغرى لأول مرة، وكُتب لملاحظاته أن تلقى الضوء يوماً ما على عمليات التوالد والتحلل والفساد. ولم يكن تأثير ذلك يقتصر على الفوائد العملية الخاصة بالقضاء على الأمراض، بل تخطاها إلى تفريغ هذه المجالات الأساسية للحياة والموت من محتواها الأسطورى. وبدأ الطب فى التحسن، وعلى الرغم من أن العلاج ظل غير مؤكد حتى وقت متقدم فى القرن التاسع عشر، فقد ازداد الاهتمام فى القرن السابع عشر بالمرافق الصحية، واستطاع الأطباء تحديد بعض الأمراض وتعريفها تعريفاً صحيحاً للمرة الأولى. وبدأت علوم الأرض فى التطور أيضاً، وأدت مناقشة بعض الظواهر الطبيعية مثل الزلازل والبراكين إلى الدفع بالاعتبارات

الأسطورية لمثل هذه الأحداث إلى خلفية الصورة. وتحسنت الأدوات الميكانيكية، فازداد إمكان الوثوق بالساعات الكبيرة ودقة ساعات اليد، وهو التطور الذى أدى إلى إخضاع الزمن للنظرة العلمانية، وأدى تطبيق الأساليب الرياضية والإحصائية إلى منح الناس إحساساً بالغ الجدة بالمستقبل. ففى الخمسينيات والستينيات من القرن السابع عشر بدأت كلمة "المحتمل" تغيّر من معناها، فلم تعد تعنى ذلك الذى "يؤيده الثقات" على نحو ما كانت تعنى فى الفترة المحافظة، بل أصبحت تعنى "المرجح وقوعه استناداً إلى جميع الأدلة القائمة". وقد أدى ذلك الموقف المستقل والثقة فى المستقبل إلى اندفاع جديد إلى طلب الإثبات العلمى والترشيد البيروقراطى. وكان إثنان من علماء الإحصاء البريطانيين هما "وليم پيرى" و "جون جرونت" يبديان اهتماماً كبيراً بموضوع العمر المتوقع، وفى أوائل القرن الثامن عشر بدأ الناس فى أوروبا يمارسون التأمين على الحياة. وكان يمكن أن يكون ذلك كله هدّاما للروح المحافظة.

ولم يكن أى تطور من هذه التطورات فى ذاته حاسماً، ولكنها مجتمعةً كانت ذات تأثير ثورى. وبحلول عام ١٦٠٠، كان التجديد يحدث على نطاق شاسع إلى الحد الذى جعل التقدم يبدو محتوماً ولا رجعة فيه. فالاكتشاف الذى يقع فى مجال ما كان يؤدى إلى اكتشافات فى مجال آخر، فاكتسب ذلك النشاط زَخَماً لا يمكن إيقافه. فبعد أن كان الأوروبيون يرون الدنيا خاضعة لقوانين أساسية لا يمكن تغييرها، بدأوا يدركون أنهم يستطيعون استكشاف الطبيعة واستغلالها والخروج بنتائج مذهلة، والتحكم فى البيئة وتلبية احتياجاتهم المادية إلى حد لم يصلوا إليه من قبل. ولكن اعتياد الناس ترشيد حياتهم على هذا النحو أدى إلى سطوع منطق العقل وإنكار صحة منطق الروح. فبات الناس أشد ثقة فى المستقبل، بعد أن أصبح فى مقدورهم أن يرسوا أسس التغيير ويرسخوه دون توقع عواقب وخيمة، فأصبح الأغنياء على استعداد، مثلاً، لإعادة استثمار رأس المال بصورة منتظمة على أساس استمرار التجديد، وعلى أساس التوقع الثابت بأن التجارة سوف تواصل ارتقاءها. واستعان الغرب بهذا الاقتصاد الرأسمالى فى إبدال وتجديد موارده إلى ما لا نهاية، وبحيث أصبح حصيناً آمناً من التأثر بالقيود والحدود التى تعيش فى ظلها المجتمعات القديمة القائمة على الزراعة. وعندما أدى ترشيد المجتمع وأخذه بأسباب

التكنولوجيا إلى الانقلاب الصناعى فى القرن التاسع عشر، كان الغربيون قد ازدادت ثقتهم فى استمرار التقدم إلى الحد الذى جعلهم لا يلتفتون إلى الماضى طلبًا للإلهام، بل غدوا يرون الحياة فى صورة تقدم غير هيّاب نحو إنجازات أكبر وأعظم فى المستقبل.

وكان السير فى هذا الطريق يتضمن التغير الاجتماعى، إذ كان يتطلب أعدادًا متزايدة من الناس للمشاركة على مستوى بالغ التواضع فى التحديث، وهكذا أصبح الناس العاديون يعملون بالطباعة أو تشغيل الآلات، أو عمالاً فى المصانع، وكان عليهم أن يصلوا، على نحو ما، إلى مستويات الكفاءة الحديثة. وهكذا أصبح من اللازم توفير التعليم، ولو بقدر محدود، لأعداد أكبر من الناس. وتمكنت أعداد متزايدة من العمال من القراءة والكتابة، وهو ما إن يحدث حتى يطالبوا حتمًا بمشاركة أكبر فى عمليات اتخاذ القرار فى مجتمعاتهم، مما يعنى ضرورة زيادة الطابع الديموقراطى للحكومة، فإذا أرادت الأمة أن تستخدم جميع مواردها البشرية فى التحديث وزيادة إنتاجيتها، فلابد لها من إدراج الجماعات التى كانت معزولة ومهمشة حتى ذلك الوقت فى تيار الثقافة الرئيسى. ومن ثم فإن الطبقات العاملة التى تلقت التعليم حديثًا لن تخضع إلى أنماط المراتب الاجتماعية القديمة. وهكذا فإن المثل العليا للديمقوقراطية والتسامح وحقوق الإنسان العالمية، التى أصبحت من القيم المقدسة فى الثقافة العلمانية الغربية، ظهرت باعتبارها جانبًا من جوانب عملية التحديث المعقدة، إذ لم تكن مجرد مثل عليا جميلة من ثمار أحلام الساسة وعلماء السياسة، بل كانت، إلى حد ما على الأقل، مما فرضته احتياجات الدولة الحديثة. ففى أوائل العصر الحديث فى أوروبا كانت التغييرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية جزءًا من عملية متداخلة العناصر، فكل عنصر فيها يعتمد على العناصر الأخرى، واكتشف الناس أن الديموقراطية تمثل أكفأ وأخصب وسيلة لتنظيم المجتمع الحديث، وهو ما اتضح عندما رفضت دول شرق أوروبا نظ.ين المعايير الديموقراطية وتوسلت بالأساليب الصارمة العنيفة فى إدراج الجماعات "الخارجة" فى التيار الرئيسى، فتخلفت بذلك عن السير على طريق التقدم.

وهكذا كانت الفترة مثيرة ساحرة، ولكن كانت أيضًا فترة تغيرات سياسية جذرية حاول الناس استيعابها عن طريق الدين. فالأشكال القروسطية القديمة للدين لم تعد تأتي بالراحة والسلوى، لأنها لم تكن قادرة على أداء المهمة المنوطة بها بوضوح في تلك الظروف المتغيرة، أي إنه كان لابد من تحقيق المزيد من الكفاءة والإنسيابية في النشاط الديني أيضًا على نحو ما حدث إبان حركة الإصلاح الكاثوليكي في القرن السادس عشر. ولكن حركات الإصلاح في مطلع الفترة الحديثة كانت تدل على أن الأوربيين كانوا ما يزالون ينتمون إلى الروح المحافظة، على الرغم من أن عملية التحديث كانت قد قطعت شوطًا كبيرًا في القرن السادس عشر، فكان المصلحون من البروتستانت، شأنهم في ذلك شأن كبار المصلحين المسلمين الذين عرضنا لهم، يحاولون أن يجدوا حلاً جديداً في فترة التغيير بالعودة إلى الماضي. فكان كل من مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٥٦) وجون كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤) وهالدريتش زفنجلي (١٤٨٤ - ١٥٣١) ينظر إلى الخلف باسم العودة 'إلى المنبع'، أي إلى المصادر الأولى للتقاليد المسيحية. وكما فعل ابن تيمية في رفض اللاهوت والفقه القروسطي حتى يعود الإسلام في صورته النقية في القرآن وفي السُّنَّة، قام لوثر بمهاجمة اللاهوتيين الاسكولائيين القروسطيين، وحاول أن يرجع إلى المسيحية النقية في الكتاب المقدس وآباء الكنيسة. وهكذا كان المصلحون البروتستانت، مثل المصلحين المسلمين المحافظين، ثوريين ورجعيين في الوقت ذاته، أي أنهم لم يكونوا قد أصبحوا بعد جزءاً من العالم الجديد الذي كان مقبلاً آنذاك، بل كانت جذورهم لا تزال راسخة في العالم القديم.

ومع ذلك فقد كانوا في الواقع من أبناء عصرهم الذي كان يمثل فترة انتقالية. وسوف نرى على امتداد هذا الكتاب أن عملية التحديث قد تؤدي إلى القلق البالغ، فالناس يشهدون تغيير عالمهم فتختلط الاتجاهات في عيونهم ويشعرون بالتيه والضياع. ولما كانوا يعيشون في خضم الأحداث نفسها فلم يكونون قادرين على إدراك الطريق الذي يسير مجتمعهم فيه، وإن كانوا يستشعرون تحولاته البطيئة بطرائق متفاوتة متناقضة، فمبادئ منطق الروح القديمة التي كانت تضفي المعنى والأهمية على حياتهم تتهاوى تحت تأثير التغيير، وهم قد يحسون من ثم بخدر فقدان الهوية وشلل اليأس. أما أكثر المشاعر شيوعًا، على نحو ما سوف

نرى، فهو العجز والخوف من الفناء الذى قد يتفجر فى الحالات التى يبلغ فيها الخوف ذروته فيتخذ شكل العنف. ونحن نشهد بعض ذلك فى لوثر، ففى مطلع حياته كان يتعرض لحالات اكتئاب أليمة، ولم تكن أى الطقوس والممارسات الدينية القروسطية بقادرة على أن تمس ما كان يسميه "بالهلع" الذى كان يصيبه بالرعب من الموت، وهو ما كان يتصور أنه حالة من الفناء التام. وعندما كان ذلك الرعب الأسود يهبط عليه، لم يكن يطيق أن يقرأ المزمور ٩٠ (من سفر المزامير بالكتاب المقدس) الذى يصف زوال الحياة البشرية ويصور الناس فى صورة من كتب عليهم غضب الله وسخطه ونقمته. وعلى امتداد حياته العملية كان يرى الموت تعبيراً عن غضب الله. وكان مذهبه اللاهوتى ، الذى يستند إلى التبرير عن طريق الإيمان، يصور البشر فى صورة العاجزين عجزاً مطلقاً عن المساهمة فى تحقيق الخلاص لأنفسهم والذين يعتمدون اعتماداً كاملاً على رحمة الله ونعمائه، قائلاً إن خلاصهم لن يتحقق إلا عن طريق إدراكهم لعجزهم. وحاول لوثر الفرار من حالات الاكتئاب المذكورة فانطلق يعمل بجد ونشاط وقد عقد العزم على أن يعمل كل ما يستطيعه من العمل الصالح فى هذه الدنيا، وإن كانت الكراهية أيضاً تنهشه نهشاً. وكان الغضب الجائح الذى يكنّه لوثر للبابا، وللأتراك، ولليهود، وللنساء، وللفلاحين المتمردين - ناهيك بكل من كان يعارض مذهبه اللاهوتى - من السمات التى اتسمت بها مواقف بعض المصلحين الآخرين فى يومنا هذا، ممن خاضوا غمار آلام العالم الجديد، وممن وضعوا لأنفسهم كذلك مذهباً دينياً كثيراً ما تساوت فيه كفة حب الله مع كفة كراهيتهم لغيرهم من البشر.

وكان زوينجلى وكالڤن يشعران أيضاً بذلك العجز التام قبل أن يتمكنا من الانطلاق إلى رؤية دينية جديدة أتاحت لهما الإحساس بالميلاد الجديد. كانا على اقتناع أيضاً بأنهما لن يستطيعا المساهمة بشىء فى تحقيق الخلاص لأنفسهما وأنهما كانا عاجزين أمام محن الحياة الإنسانية وبلاياها. وكان كل منهما يؤكد السيادة المطلقة لله، على نحو ما يفعل الأصوليون المحدثون كثيراً، واضطر كل منهما، مثل لوثر، إلى إعادة تكوين عالمهما الدينى ، وكانا يلجآن فى ذلك أحياناً إلى تدابير متطرفة، بل وإلى العنف، حتى يستطيع مذهبهما الدينى التجاوب مع أحوال العالم الذى كان قد التزم بالتحول الجذرى، وإن كان لم يفصح عن ذلك

الالتزام الذى لا رجوع عنه.

وكان المصلحون، باعتبارهم من أبناء عصرهم، يمثلون التغييرات التى كانت تتحقق فى كل يوم، فكان تركهم للكنيسة الكاثوليكية الرومانية بمثابة إعلان استقلال، وكان ذلك من أوائل تلك "الإعلانات" التى كتب لها أن تنتشر فى طول التاريخ الغربى وعرضه منذ تلك اللحظة. فكما سوف نرى كانت الروح الجديدة تتطلب الاستقلال والحرية الكاملة، وهو ما كان المصلحون البروتستانت يتطلبونه من المسيحيين فى ذلك العالم الذى تغير، أى أن يتمتعوا بالحرية فى قراءة وتفسير الكتاب المقدس كما يشاءون، دون أن يتعرضوا لسيطرة الكنيسة وعقابها للمخالفين. (وإن كان الثلاثة حازمين لا تلين لهم قناة إزاء أى فرد يعارض تعاليمهم الخاصة. فكان لوثر يعتقد أن كتب البدع لابد أن تحرق، وكان كالفن وزوينجلى على استعداد لقتل المنشقين). وتبين حالة الرجال الثلاثة أن الفهم الرمزى القديم للدين كان قد بدأ يتصدع فى هذا العصر العقلانى. ففى إطار الروحانية المحافظة كان الرمز يتسم ببعض صفات الألوهية، وكان الناس يستشعرون القداسة فى الأشياء الأرضية، بحيث كان الرمز والألوهية لا ينفصلان. وكان المسيحيون فى القرون الوسطى يستشعرون القداسة فى آثار القديسين، وكانوا يرون فى خبز ونبيذ القربان المقدس مثالاً موازيًا للمسيح على المستوى الروحى ، ولكن المصلحين أصبحوا يعلنون أن تلك الآثار كانت أصنامًا، وأن القربان المقدس "لا يزيد عن كونه" رمزًا، وأن القُدّاس ليس تمثيلاً شعائريا لتضحية كالفارى بحيث يمكن اعتبارها قائمة على المستوى الروحى، بل مجرد شعيرة تذكارية. أى إنهم كانوا قد بدأوا يتحدثون عن منطق الروح فى الدين كما لو كان منطق العقل، وكانت السرعة التى اتسم بها اتباع الناس للمصلحين فى أوروبا دليلاً على أن كثيراً من المسيحيين فى أوروبا قد بدأوا أيضًا يفقدون حساسية منطق الروح.

كانت العلمانية قد بدأت تطبع الحياة الأوروبية بطابعها تدريجيًا، وكان الإصلاح البروتستانتى، على الرغم من عمق دافعه الدينى وكثافته، من عوامل ذلك التحول العلمانى. فلئن كان المصلحون يزعمون أنهم كانوا يرجعون، شأن المحافظين، إلى النبع الأصلى، وهو الكتاب المقدس، فلقد كانوا يقرؤونه بمنهج

حديث . كانوا يقولون إن على المسيحي الذى أخذ بمذهب الإصلاح أن يقف وحده أمام الإله ، فلا يستند إلا إلى الكتاب المقدس ، ولكن ذلك لم يكن ليتحقق لو لم تكن الطباعة قد اخترعت فأصبح من الممكن لكل مسيحى أن يمتلك نسخة من الكتاب المقدس ، ولو لم تكن القراءة والكتابة قد انتشرتا آنذاك فاستطاع الجميع قراءة ذلك الكتاب . وبدأ الناس ، بصورة مطردة ، يقرأون الكتاب المقدس ويفهمونه فهما حرفياً طلباً للمعلومات التى يتضمنها ، بنفس المنهج الذى كان البروتستانت من دعاة الحداثة قد تعلموه فى قراءة النصوص الأخرى تقريباً . فالقراءة الصامتة وفى عزلة ، من شأنها مساعدة المسيحيين على التحرر من أساليب التفسير التقليدية ومن إشراف الخبراء الدينيين ، إلى جانب تأكيد الإيمان الفردى الذى يساعد على جعل الحقيقة تبدو مسألة ذاتية بصورة متزايدة - وتلك من خصائص العقلية الغربية الحديثة . ولكن لوثر الذى كان يؤكد أهمية الإيمان ، كان يرفض العقل رفضاً شديداً ، إذ كان يستشعر فيما يبدو أن العقل سوف يصبح فى مرحلة العقيدة المقبلة معادياً للإيمان . فنحن نرى فى كتاباته (دون كتابات كالڤن) انهيار الرؤية القديمة للتكامل بين العقل ومنطق الروح . وكان ، بما أُثر عنه من نبرة عدوانية ، يتحدث عن أرسطو بكراهية ، ويعرب عن بغضه لإرازموس إذ كان يرى فيه جُماع العقل ، وكان على اقتناع بأن العقل لن يؤدى إلاّ إلى الإلحاد . وهكذا فإن لوثر عندما أخرج العقل من مجال الدين كان من أوائل الأوروبيين الذين جعلوه علمانياً .

كان لوثر يقول إنه لما كان الإله خفياً لا تدركه الأبصار ، وسِراً يجل عن المدارك ، فإن الدنيا خالية من الألوهية ، وكان يقول إن الرب (الذى كان يسميه "الإله الخفى") لا يمكن اكتشافه لا فى المؤسسات الإنسانية ولا فى الواقع المادى . فالمسيحيون القروسطيون كانوا يستشعرون الربوبية فى الكنيسة ، ولكن لوثر كان يقول إن الكنيسة معادية للمسيح (أو أنها مسيخ دجّال) وإنه من غير المسموح به أن يصل أحد إلى معرفة الإله عن طريق تأمل نظام الكون الرائع على نحو ما كان اللاهوتيون الاسكولاتيون يفعلونه (وقد صب عليهم لوثر جام غضبه) . وكتابات لوثر تفصح عن إيمانه بإله بدأ ينسحب من العالم المادى ، فالعالم المادى فى نظره لا يتميز بأى دلالة دينية على الإطلاق . كما أضفى لوثر على

السياسة طابعًا علمانيًا، قائلاً إنه ما دام الواقع الدنيوى يتعارض تعارضًا كاملاً من الواقع الروحى، فلابد أن تستقل الكنيسة عن الدولة فى العمل، مع احترام كل منهما لمجال عمل الأخرى. وإذن فإن الرؤية الدينية المشبوبة عند لوثر جعلته من أوائل الأوروبيين الذين يدعون إلى الفصل بين الكنيسة والدولة. ومع ذلك فإن إضفاء العلمانية على السياسة قد بدأ بصفته أسلوبًا جديدًا للاستمساك بالدين.

وكان فصل الدين عن السياسة عند لوثر نابعًا من اشمئزازه من أساليب القهر والقسر التى اتبعتها الكنيسة الكاثوليكية بعد أن استخدمت الدولة فى فرض قواعدها الخاصة وما كانت تراه من ''عقائد صحيحة''، ولكن كالڤن لم يشارك لوثر رؤيته لعالم خال من الربوبية، بل كان يؤمن مثل زوينجلى بأن على المسيحيين أن يعبروا عن إيمانهم بالمشاركة فى الحياة السياسية والاجتماعية لا بالانسحاب منها إلى الأديرة. وساعد ''كالڤن'' فى تعميد أخلاقيات العمل الرأسمالى الناشئة حين أعلن أن العمل جهد مقدس وليس عقابًا من الرب على الخطيئة، كما كان القروسطيون يزعمون، بل ولم يكن كالڤن يشارك لوثر فى امتعاضه من العالم الطبيعى، فكان يعتقد أن الإنسان يستطيع أن يرى الإله فى الخلق، أى فى كل ما خلقه الخالق، فأثنى على دراسة الفلك والجغرافيا والبيولوجيا. وكان أتباع كالڤن فى أوائل العصر الحديث من العلماء المجيدين فى حالات كثيرة، ولم يكن كالڤن يرى أى تناقض بين العلم والكتاب المقدس، فلم يكن الكتاب المقدس فى اعتقاده كتابًا قُصد به تقديم معلومات حرفية عن الجغرافيا أو علم الفلك، ولكنه يحاول التعبير عن الحقيقة التى يستحيل التعبير عنها مستخدمًا المفردات التى يستطيع البشر بقدراتهم المحدودة أن يفهموها. وهكذا كان يقول إن لغة الكتاب المقدس لغة ''طفولية'' بمعنى أنها تبسيط متعمد لحقيقة على درجة من التعقيد تجعل الإفصاح عنها متعذرًا بأى أسلوب آخر.

وكان كبار العلماء فى أوائل العصر الحديث يشاركون كالڤن تلك الثقة، وكانوا أيضًا يعتبرون أن أبحاثهم ومناقشاتهم تدور فى إطار منطق الروح والدين. فعالم الفلك البولندى نيكولاوس كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) كان يعتقد أن علمه كان ''إلهيًا أكثر منه إنسانيا'' ومع ذلك فإن نظريته التى تقول بأن الشمس هى

مركز الكون كانت ضربة قاصمة للفكرة الأسطورية القديمة. وكانت "فرضيته" المذهلة ثورية إلى الحد الذى حال دون تقبل الكثيرين فى زمانه لها واستيعابهم إياها، إذ قال إن الأرض ليست مركز الكون، بل إنها تدور هى والكواكب الأخرى حول الشمس بسرعة، فإذا نظرنا إلى السماء فتصورنا أن الأجرام السماوية تتحرك، فما ذلك إلا نتيجة لدوران الأرض فى الاتجاه المعاكس. وظلت نظرية كوبرنيكوس ناقصة، ولكن عالم الفيزياء الألمانى يوهانز كيبلر (١٥٧١ - ١٦٣٠) تمكّن من توفير الأدلة الحسابية على صحتها، ثم قام الفلكى جاليليو جاليلى، من مدينة بيزا (١٥٦٤ - ١٦٤٢) بإجراء اختبار عملى تجريبى لتلك "الفرضية" عن طريق رصد الكواكب بالتليسكوب، الآلة التى وصل بصناعتها إلى حد الإتقان، وعندما نشر جاليليو مكتشفاته فى عام ١٦١٢، أثار دهشة الجميع وعجبهم، وسرعان ما بدأ الناس فى شتى أرجاء أوروبا يصنعون التليسكوب ويبصرون ما فى السماوات من فوقهم بأعينهم.

وأرغمت محاكم التفتيش جاليليو على الصمت والعدول عما ذهب إليه، ولكن مزاجه المشاكس إلى حد ما كان له دوره فى الحكم بإدانته، فالمؤمنون بالدين فى أوائل العصر الحديث لم يكونوا يرفضون العلم تلقائيًا، وعندما عرض كوبيرنيكوس فرضيته أول الأمر فى الفاتيكان وافق البابا عليها، ولم يجد كالفن ما يعيب النظرية، وكان العلماء أنفسهم ينظرون إلى بحوثهم باعتبارها دينية فى جوهرها. وكان كبلر يشعر بأنه يتملكه "جنون إلهى" وهو يكشف عن أسرار لم يسبق لأحد من أبناء البشر أن تمتع بمزية الاطلاع عليها، وكان جاليليو مقتنعًا بأن بحوثه مستلهمة من رضى الرب ورحمته. أى أنهم كانوا لا يزالون قادرين على رؤية اتساق عقلانيتهم العلمية مع الرؤية الدينية، وتكامل منطق العقل مع منطق الروح.

ومع ذلك فإن كوبرنيكوس قد أحدث ثورة جعلت من المحال على البشر أن يروا أنفسهم فى الصورة القديمة نفسها أو أن يثقوا فى مدركاتهم الحسية بالأسلوب القديم نفسه. فحتى ذلك العهد كان الناس يشعرون أنهم قادرون على الاستناد إلى الأدلة القائمة على حواسهم فقط، وتغلغلت بصائرهم فتخطت المظاهر الخارجية

للعالم فأدركوا الغيب، ولكنهم كانوا مقتنعين بأن هذه المظاهر الخارجية تتفق مع حقيقة ما وتمثلها. وكانت القصص والرموز القائمة على منطق الروح والتى ابتدعها الناس للتعبير عن رؤيتهم للقوانين الأساسية للحياة تتطابق مع ما خبروه باعتباره واقعًا حقيقيًا. فالعابدون اليونانيون فى إليوسيس كانوا يستطيعون صهر قصة بيرسيفونى مع إيقاعات الحياة التى تتجلى فى مواسم الحصاد، وهى التى كانوا يرونها رأى العين، وكذلك كان العرب حين يهرولون حول الكعبة يربطون أنفسهم ربطًا رمزيًا بحركة الكواكب حول الأرض ومن ثم يستشعرون تناغمهم مع المبادئ الأساسية للوجود. ولكن بذرة من بذور الشك قد بُذرت بعد أن أتى كوبرنيكوس، إذ ثبت أن الأرض، التى كانت فيما يبدو ثابتة، تتحرك فى الواقع بسرعة كبيرة جداً، وأن الكواكب كانت ذات حركة ظاهرية فقط لأن الناس كانوا يسقطون رؤيتهم عليها، أى إن الذى كان يفترض أنه حقيقة موضوعية كان فى الواقع مسألة ذاتية محضة. فلم يعد العقل ومنطق الروح متناغمين، بل إن تكثيف منطق العقل على أيدى العلماء كان فيما يبدو ينتقص من قيمة المدركات الحسية للبشر العاديين ويدفعهم باطراد إلى الاعتماد على خبراء العلم الطبيعى. فإذا كان منطق الروح قد بيّن أن الجهد البشرى مرتبط بالمعنى الأساسى للحياة، فإن العلم الجديد قد دفع الناس فجأة إلى موقع هامشى فى الكون، فلم يعودوا قائمين فى مركز الأشياء، بل هم ينجرفون على ظهر كوكب غير متميز فى كون لم يعد يدور حول احتياجاتهم. وكانت تلك رؤية قاتمة جهمة، وربما كانت فى حاجة إلى منطق الروح حتى تصبح العلوم الكونية ذات معنى روحى موازٍ لمعنى العلوم القديمة.

ولكن العلم الحديث كان قد بدأ يطعن فى صحة منطق الروح، إذ تمكن العالم البريطانى اسحاق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) من تجميع ما انتهى إليه أسلافه عن طريق الاستخدام الدقيق للمناهج العلمية الناشئة وهى التجريب والاستنباط، فقدم نيوتن فكرة الجاذبية باعتبارها القوة العالمية التى تشد الكون كله بعضه إلى بعض وتمنع الأجرام السماوية من الاصطدام بعضها بالبعض. وقد أعرب عن اقتناعه بأن هذا النظام يثبت وجود الله، فهو الصانع الأعظم، ما دام التصميم الهندسى المعقد للكون من المحال أن يوجد بالمصادفة. وكان نيوتن يعتقد، مثل غيره من أوائل العلماء المحدثين، أنه قد أتى للبشرية بمعلومات مؤكدة ويقينية عن العالم،

وكان واثقًا أن نظامه يتفق تمامًا مع الحقيقة الموضوعية وأنه قد خطا بالمعرفة الإنسانية خطوة جديدة إلى الأمام. ولكن انغماس نيوتن الكامل فى عالم منطق العقل جعل من المحال عليه أن يدرك وجود أشكال أخرى من الإدراك، تعتمد بصورة أكبر على الحدس، وقد تستطيع أن توفر للبشر أيضًا شكلاً من أشكال الحقيقة. فكان ينظر إلى قصص منطق الروح ورموز الأسرار نظرته إلى طرائق الفكر البدائية بل والهمجية، وكتب ذات مرة بنبرات تنم عن ضيق الصدر قائلاً "هناك قسم من أبناء البشر يتسمون بالحماس والإيمان بالخرافات، ويدفعهم طبعهم فى شئون الدين إلى الولع دائمًا بالألغاز والأسرار، ولذلك فأكثر ما يحبونه هو أقل ما يفهمونه".

وأصبحت الرغبة فى "تطهير" المسيحية من عقائد منطق الروح تكاد تتسلط على نيوتن، إذ بات مقتنعًا بأن العقائد التى لا صلة لها بالعقل مثل التثليث والحلول (التجسيد) كانت نتيجة التآمر والتزوير والمخاتلة. وأثناء عمله فى كتابه العظيم مبادئ الفلسفة الطبيعية (١٦٨٧) بدأ يعمل فى كتابة بحث غريب اسمه الأصول الفلسفية للاهوت الأمميين يقول فيه إن نوحًا عليه السلام أرسى دعائم دين خال من الخرافات، لم يكن يتضمن كتبًا منزّلة، ولا ألغازًا وأسرارًا، بل ينص على وجود إله يمكن التوصل إلى معرفته عن طريق التأمل العقلانى للعالم الطبيعى، وإن الأجيال اللاحقة قد حَرَّفتْ ذلك الدين النقى، فقام رجال اللاهوت الذين لا وازع لهم من ضمير بإضافة العقائد الزائفة الخاصة بالحلول (التجسيد) والتثليث فى القرن الرابع، بل إن سفر الرؤيا قد تنبأ بظهور مذهب التثليث - "ذلك الدين الغريب للغرب"، "والاعتقاد بوجود ثلاثة آلهة متساوية" - باعتباره من أرجاس الوحشة والهم. وكان نيوتن لا يزال رجلاً متدينًا، ولا يزال - إلى حد ما - عبدًا للروح المحافظة فى بحثه عن دين أزلى قديم وعقلانى، ولكنه لم يستطع التعبير عن إيمانه بنفس أسلوب الأجيال السابقة، ولم يستطع أن يدرك أن مذهب التثليث قد ابتكره رجال اللاهوت اليونان الأرثوذوكس فى القرن الرابع باعتباره صيغة روحية، على وجه الدقة، تماثل الصيغة الروحية التى ابتكرها القبّاليون اليهود فيما بعد. وعلى نحو ما أوضحه جريجورى النيساوى، لم يكن القول بالأقانيم الثلاثة، أى الأب والابن والروح القدس، يشير إلى حقائق موضوعية، بل هى "ألفاظ نستخدمها" للتعبير عن الطريقة التى تتكيّف بها الطبيعة الإلهية التى "تستعصى

على التسمية والتعبير" مع الأبعاد القاصرة والمحدودة لأذهاننا البشرية. فلا معنى لها خارج سياق العقيدة المتمثل فى الصلاة والتأمل وشعائر العبادة. ولكن نيوتن لم يكن قادرًا على النظر إلى التثليث إلا من الزاوية العقلانية، ولم يكن يستطيع أن يتفهم الدور المنوط بمنطق الروح، ومن ثم اضطر إلى طرح ذلك المذهب ظهريًا. والصعوبة التى يصادفها كثير من المسيحيين الغربيين اليوم فى مواجهة لاهوت التثليث تدل على أنهم كانوا يشاركون نيوتن انحيازه للعقل. ولا شك أننا نستطيع أن نفهم موقف نيوتن تمام الفهم، فلقد كان من أوائل أبناء الغرب الذين قُدّر لهم أن يتمكنوا تمامًا من مناهج ونظم العقلانية العلمية، وكان إنجازه فى هذا الصدد سامقًا شامخًا، وكانت النتيجة تأخذ بمجامع القلوب مثل أى إحساس دينى. وكان يهتف أثناء دراساته قائلاً: "يا إلهى! إننى أفكر فأجد أفكارى صدى لأفكارك!" فلم يكن لديه وقت ينفقه - حرفيًا - فى الوعى الصوفى أو الحدسى، والذى كان يمكن أن يعوق فعلاً تقدمه العلمى. وهكذا أصبح منطق العقل ومنطق الروح لأول مرة فى تاريخ البشرية متعارضين بسبب عمق هذه التجربة الغربية ونجاحها البراق.

وما أن حل القرن السابع عشر حتى كان التقدم قد رسخ وتأكد إلى الحد الذى دفع الكثيرين من الأوروبيين إلى اعتناق النظرة المستقبلية اعتناقًا كاملاً، وكانوا يكتشفون أن عليهم أن يكونوا على استعداد لشطب الماضى والبدء من جديد حتى يعثروا على الحقيقة. وكانت قوة الدفع المستقبلية المذكورة تتعارض تعارضًا صارخًا مع دعوة العودة إلى الماضى فى إطار منطق الروح، وهى التى كانت تعتبر أساس الروح المحافظة، فكان على العلم الجديد أن ينظر إلى المستقبل، فذلك هو أسلوب عمله، لا سواه، وكان إثبات صحة نظرية كوبرنيكوس معناه استحالة العودة إلى صورة الكون التى وضعها بطليموس، وحينما نبذ الأوروبيون فيما بعد 'نظام' نيوتن لم ينبذوا مناهجه، إذ كانوا ينشئون فكرة جديدة عن الحقيقة، وهى أن الحقيقة لم تكن ولا يمكن أن تكون مطلقةً فى يوم من الأيام، ما دامت الاكتشافات الجديدة قادرة دائمًا على أن تحل محل الآراء القديمة، وأن الحقيقة لابد من إثباتها موضوعيًا، وأن تُقاس بمدى فاعليتها فى دنيا الواقع العملى. وهكذا فإن نجاح العلم الحديث فى بواكير حياته منحه سلطة بدأت تقوى وتتفوق على قوة الحقيقة التى

يأتى بها منطق الروح، وهو الذى لا يحقق أى معيار من هذه المعايير.

وكان ذلك قد تجلى من قبل فى كتاب تقدم المعرفة (١٦٠٥) الذى كتبه فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) مستشار الملك جيمس الأول ملك انجلترا، إذ كان بيكون يؤكد أن جميع الحقائق، حتى أقدس العقائد الدينية، يجب أن تخضع للأساليب النقدية الصارمة للعلم التجريبى، فإذا كانت تتناقض مع الحقائق التى ثبتت صحتها والأدلة المستندة إلى حواسنا، فينبغى طرحها. وكان يقول إن نظرات الماضى الثاقبة مهما تكن لا ينبغى أن يُسمح لها بعرقلة الجهود المبذولة لخلق مستقبل جديد عظيم للبشرية، وإن المخترعات العلمية سوف تضع نهاية لشقاء الإنسان، وتبدأ هنا على ظهر الأرض مملكة الهناء 'الألفية' التى تنبأ بها الأنبياء. ونحن نشعر فى كتابات بيكون بفورة الحماس والإثارة التى جلبها العصر الجديد، ولقد بلغ من ثقته أنه لم يكن يرى أى تناقض بين الكتاب المقدس والعلم، وقبل إدانة جاليليو بسنوات طويلة كان فرانسيس بيكون يطالب بالحرية الفكرية الكاملة لرجال العلم، قائلاً إن أهمية عملهم للجنس البشرى أكبر من أن يعوقها السُذّج من رجال الدين، وكان كتاب تقدم المعرفة بمثابة إعلان استقلال من جانب العقلانية العلمية، التى كانت تسعى للتحرر من منطق الروح وتعلن أنها وحدها القادرة على فتح باب الحقيقة أمام البشر.

كانت تلك لحظة مهمة، تميزت فيها بداية العلم بالمفهوم الذى نعرفه فى الغرب الحديث، فحتى تلك اللحظة كانت الاستكشافات العلمية والعقلانية تدور دائماً فى إطار شامل من منطق الروح الذى كان قد فسّر معنى كل ما اكتشف، وكان منطق الروح السائد يتحكم فى تلك البحوث ويقيّد من تطبيقاتها، وفقاً للحدود التى كان المجتمع المحافظ يطلبها. ولكن العلماء الأوروبيين كانوا قد بدأوا فى القرن السابع عشر تحرير أنفسهم من هذه القيود القديمة، إذ لم تعد للناس بها حاجة، بعد أن بدأ التغلب تدريجياً على العوامل التى كانت تتسبب فى تخلف المجتمعات الزراعية. وكان بيكون يؤكد أن العلم وحده هو الصحيح، ولا شك أن نظرته للعلم كانت تختلف اختلافاً شاسعاً عن نظرتنا إليه، فالمنهج العلمى فى نظر بيكون كان ينحصر تقريباً فى جمع الحقائق، إذ لم يكن يقدر أهمية التخمين

والافتراض في البحث العلمي، ولكن تعريف بيكون للحقيقة أصبح ذا تأثير بالغ خصوصًا في البلدان الناطقة بالانجليزية. فكان يؤمن بأن النوع الوحيد من المعلومات التي يمكن الاعتماد عليها باطمئنان هي التي نستقيها بحواسنا وما عداها وهم محض، ومن ثم طرح الفلسفة والميتافيزيقا واللاهوت والفن والخيال والتصوف والأساطير باعتبارها لا صلة لها بحياتنا وبصفتها خرافات - ذلك لأنها تستعصى على الإثبات التجريبي.

وكان على الذين يشاركونه ذلك الأسلوب العقلاني المحض ويريدون في الوقت نفسه أن يواصلوا إيمانهم الديني، أن يبحثوا عن طرائق جديدة للتفكير فيما يتعلق بالرب وبالروحانية، وهكذا رأينا موت المنهج القائم على منطق الروح في فلسفة العالم الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) الذى لم يكن قادرًا على الحديث إلا بمفردات منطق العقل. واتسمت رؤيته بالعزلة والوحشة، فكان يرى أن العالم آلة لا حياة فيها، وأن العالم المادى خامد ميت، لا يستطيع أن يمنحنا أى معلومات عن الألوهية، وكان ديكارت يرى أن الشيء الحيّ الوحيد في الكون هو عقل الإنسان، وهو لا يستطيع أن يصل إلى اليقين إلا بالنظر في داخله، وأن الإنسان لا يستطيع التأكد من وجود أى شيء آخر إلى جانب شكوكه وأفكاره. وكان ديكارت كاثوليكيا مخلصًا فأراد أن يقنع نفسه بوجود الإله دون أن يرجع إلى الماضى الأزلي والخيالي الحافل بالعبادات ومنطق الروح ولم يستطع أيضًا أن يستند إلى رؤى الأنبياء والنصوص المقدسة. والواقع أن ديكارت كان ينتمي إلى العصر الجديد ولم يكن على استعداد لقبول الأفكار الشائعة، وكان يقول إن على العالم أن يجعل ذهنه لوحًا خاليًا من كل قديم، فالحق الأوحد هو الذى تأتي به الرياضيات أو تأتي به بعض الأقوال المأثورة مثل قولك "لا بُدَّ مما ليس منه بُدٌّ" فذلك يتسم بصحة لا يمكن نقضها، ولما كان طريق العودة مغلقًا، لم يكن أمام ديكارت إلاّ أن يخطو بعناء وبطء إلى الأمام.

وذات مساء وضع ديكارت المقولة التي ذهبت مثلاً، وهو جالس بجوار موقد خشبي، ألا وهي "أنا أفكر إذن أنا موجود" وكان يعتقد أن هذه بديهية، أى إننا لا نستطيع التأكد إلاّ من مكابدة أذهاننا للشك، ولكن ذلك يكشف عن قصور العقل

البشرى، أو أنه محدود، وإن كانت فكرة "المحدود" ذاتها لن يكون لها معنى إلا إذا كان لدينا مفهوم سابق "للكمال". فإذا قيل إن الكمال غير موجود كان ذلك تناقضاً، ومن ثم فلابد من الإقرار بوجود الكمال النهائى - أى الإله - وحقيقته. ومن المستبعد أن يقتنع غير المؤمن من أبناء العصر الحديث بما يسميه ديكارت إثباتاً لوجود الله، مما يدل على عجز العقل الخالص حين يواجه مثل هذه القضايا. فالفكر العقلانى لا غنى عنه للنجاح فى أداء وظائف هذه الدنيا، أى إنه يبلغ أفضل مراتبه حين نوجهه لتحقيق غاية براجماتيه، أو حين نبتعد مثل ديكارت عن الأمور الدنيوية لتأمل شىء ما بأقصى درجة ممكنة من الموضوعية، ولكننا حين نسأل عن سبب وجود الدنيا (إذا كانت موجودة !) أو إذا كان للحياة معنى، فلن يستطيع العقل أن يحرز تقدماً كبيراً، وعندها يصبح موضوع تفكيرنا نفسه غريباً عنّا، والحق إن ديكارت، إلى جوار موقده، فى عالمه البارد الخالى، حبيس شكه الخاص، وبما أتى به من "إثبات" لا يزيد عن كونه لُغزاً أو أُحجية ذهنية، يجسد المعضلة الروحية للإنسان الحديث.

وهكذا، ففى الوقت الذى كان العلم والعقلانية الطليقة يحرزان تقدماً باهراً، كانت الحياة تفقد معناها لأعداد متزايدة من الناس وجدوا أنفسهم مضطرين، لأول مرة فى تاريخ البشرية، إلى أن يعيشوا دون منطق الروح. وكان الفيلسوف البريطانى توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) يعتقد بأن الله موجود، ولكنه كان يرى أن ذلك الوجود لا صلة له بالأغراض العملية، أى إنه كان يشارك لوثر رأيه بأن العالم المادى خال من الألوهية، إذ كان هوبز يعتقد أن الله قد كشف عن نفسه فى فجر التاريخ البشرى وأنه سيفعل ذلك ثانياً فى نهايته. ولكن على البشر أن يعيشوا بلا إله حتى يحين ذلك الموعد، فكأنما ينتظرون فى الظلام. وكان عالم الرياضيات الفرنسى بليز باسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) رجلاً عميق الإيمان بالدين، فكان يعتقد أن ما كشف عنه العلم الحديث من خواء العالم اللامتناهى ومن "الصمت السرمدى" فيه، يلقى فى القلب رُعباً خالصاً :

عندما أبصر حال الإنسان المتسمة بالعمى والشقاء، وعندما تجوس عينى خلال الكون كله بمواته، وأرى الإنسان وحيداً دون ضوء يهديه، كأنما هو تائه فى هذا

الركن من الكون، لا يعرف من وضعه فيه، وما عليه أن يفعل، وماذا يكون من أمره عندما يموت، عاجزاً عن معرفة أى شىء، فإننى أشعر بالهلع يجتاحنى، مثل رجل ينتقل فى منامه إلى جزيرة صحراوية مخيفة، ويصحو ليجد نفسه فى تيه كامل، بلا وسيلة تمكنه من الفرار. وعندها أعجب لأن تلك الحال من الشقاء لا تدفع الناس إلى اليأس.

كان العقل والمنطق الذهنى يعملان على تحسين أحوال البشر فى العالم الحديث بألف طريقة وطريقة فى دنيا الواقع العملى، ولكنهما كانا عاجزين عن التصدى للأسئلة القصوى التى يبدو أن على الإنسان أن يسألها، بطبيعته، والتى كانت حتى تلك اللحظة من اختصاص منطق الروح. وهكذا أصبح اليأس والاغتراب، على نحو ما وصفهما باسكال، جزءاً من تجربة الحداثة.

ولكن ذلك لم يكن يسرى على الجميع، إذ إن جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) الذى كان من أوائل من فتحوا باب التنوير الفلسفى فى القرن الثامن عشر، لم يكابد أى لون من القلق الوجودى الذى أضنى باسكال. فكان إيمانه بالحياة وبعقل الإنسان إيماناً يتسم بالاتزان والثقة. ولم تكن تساوره أى شكوك فى وجود الإله، وإن كان يدرك، إن شئنا الدقة، أن الاختبار العملى الذى وضعه بيكون لم ينجح فى إثبات حقيقة الإله التى تتخطى خبراتنا الحسية. وكان الدين لدى لوك يقوم بأكمله على العقل، ويشبه الإيمان بالإله دون كتبه ورسله عند بعض "المارانو" اليهود، فكان على اقتناع تام بأن العالم الطبيعى حافل بالأدلة على وجود خالق وأننا إذا سمحنا للعقل بأن يسطع وينشر أنواره دون قيود، فسوف يكتشف الحقيقة كُلُّ فردٍ بنفسه، وبأن الأفكار الزائفة والخرافية لم تتسلل إلى العالم إلاّ لأن القساوسة استخدموا وسائل تتسم بالقسوة والطغيان، مثل محاكم التفتيش، لإرغام الناس على تقبل ما يرونه صحيحاً، وبأن الإخلاص للدين الحقيقى يقتضى أن تسمح الدولة بشتى ألوان العقائد، وأن تشغل نفسها فقط بالخطوات العملية لإدارة المجتمع وحكمه، وبأن الكنيسة يجب أن تنفصل عن الدولة، دون أن تتدخل إحداهما فى عمل الأخرى. أى إن ذلك كان عصر العقل، وكان لوك يعتقد، لأول مرة فى تاريخ البشرية، أن الناس سوف يتحررون وأنهم سوف يستطيعون من ثم

إدراك الحقيقة.

وقد حددت هذه الرؤية الخيّرة نغمة التنوير والمثال الذى ألهم الناس بعد ذلك، أى مثال الدولة الحديثة العلمانية المتسامحة. وشارك فلاسفة التنوير الفرنسيون والألمان أيضاً فى الدين العقلانى - أى الإيمان بالإله دون كتبه ورُسله، وكانوا يرون أن الأديان المنزلة القديمة القائمة على منطق الروح أديان عفى عليها الزمن. وكانوا يقولون إنه لما كان العقل هو المعيار الأوحد للحقيقة، فإن الأديان القديمة القائمة على ما أسموه فكرة "التنزيل" الخيالية، لم تكن تزيد عن صور ساذجة لهذا الدين الطبيعى ويجب من ثم نبذها. وكان عالم اللاهوت البريطانى الثورى ماثيو تندال (١٦٥٥ - ١٧٣٣) يقول بأن الدين يجب أن يكون عقلانياً، مثلما قال بذلك جون تولاند (١٦٧٠ - ١٧٢٢) الأيرلندى الذى تحوّل من الكاثوليكية إلى الإيمان بالإله دون كتبه ورسله، قائلاً إن العقل الطبيعى هو الأداة الوحيدة التى يمكن الاعتماد عليها فى التوصل إلى الحقيقة المقدسة، وإنه يجب تطهير المسيحية من الأسرار والغوامض والخوارق، وإن "التنزيل" لا لزوم له ما دام فى مقدور كل إنسان أن يصل إلى الحقيقة عن طريق طاقاته العقلية وحدها. وكانوا يقولون إن تأمل هندسة الكون المادى، على نحو ما بيّن نيوتن، تقدم أدلة لا يمكن دحضها على وجود خالق وسبب أول. أما فى القارة الأوروبية فكان المؤرخ الألمانى هيرمان صمويل رايماروس (١٦٩٤ - ١٧٦٨) يقول إن عيسى عليه السلام لم يزعم يوماً ما أنه إلهى، وإن طموحاته كانت كلها سياسية، وإننا يجب أن نبجل عيسى عليه السلام باعتباره مُعلّماً عظيماً، ومؤسساً "لدين رائع وبسيط ورفيع وعملى".

كانت الحقائق القديمة التى أتى بها منطق الروح تتعرض للتفسير آنذاك باعتبارها من ثمار منطق العقل، وهو من التطورات الجديدة تماماً، والتى كتب عليها أن تكون مخيبة للآمال آخر الأمر.

فبينما كان هؤلاء الفلاسفة وعلماء اللاهوت والمؤرخون يعلنون سيادة العقل وتفوقه، جاء العقلانى الألمانى عمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فعرض ما ينافس به مشروع التنوير برمته ويزاحمه. فمن ناحية، أصدر كانط إعلان استقلال آخر مثل ما سبق إصداره فى أوائل العصر الحديث، قائلاً إن على الناس أن يتسلحوا

بالشجاعة الكافية للتخلص من اعتمادهم على المعلمين والكنائس والسلطات، وأن ينشدوا الحقيقة بأنفسهم، فكتب يقول "إن التنوير هو خروج الإنسان من الوصاية التي جلبها لنفسه. والوصاية معناها عجز الإنسان عن الانتفاع بقدرته على الفهم دون توجيه من شخص آخر". ولكنه، من ناحية أخرى قال في كتابه نقد العقل الخالص (١٧٨١) إنه من المحال على الإنسان أن يتأكد من أن النظام الذي نتصور أننا نبصره في الطبيعة له علاقة مهما تكن بالواقع الخارجي، أي إن ذلك "النظام" لا يزيد عن كونه شيئًا خلقناه بعقولنا، بل إن قوانين نيوتن التي نعتبرها علمية قد تفصح عن حقائق نفسية أكثر مما تفصح عن حقائق كونية. فالعقل حين يتلقى معلومات عن العالم المادي الذي يقع خارجه، عن طريق الحواس، لابد له من إعادة تنظيم هذه المعلومات وفقًا لهياكله الداخلية حتى يدرك معناها. وكان كانط واثقًا كل الثقة في قدرة العقل على ابتكار رؤية عقلانية ناجحة بنفسه، ولكنه عندما بيّن أنه من المحال فعلاً على الإنسان أن يفلت من قيود ذاته، كان يوضّح أيضًا أنه لا وجود لشيء اسمه الحقيقة المطلقة، أي إن جميع أفكارنا ذاتية وقائمة على التفسير، فإذا كان ديكارت قد رأى عقل الإنسان في صورة الكائن الأوحد الذي يقيم في عزلة في عالم ميت، فقد قطع كانط الرابطة التي كانت تربط الإنسان بالعالم قطعًا كاملاً وحبسنا في رؤوسنا كما أنه كان في الوقت الذي يحرر فيه الإنسانية من الوصاية، يغلق عليها أبواب سجن جديد، وعلى نحو ما تكرر كثيراً، كانت الحداثة تأخذ بإحدى يديها ما تقدمه بالأخرى، فالعقل يأتي بالتنوير والتحرير، ولكنه يستطيع أيضًا أن يعزل الناس عن العالم الذي كانوا يتعلمون كيف ينجحون في التحكم فيه.

فإذا لم تكن هناك حقيقة مطلقة، فماذا كان من أمر الإيمان بالإله ؟ كان كانط يختلف عن سائر المؤمنين بالإله دون كتبه ورسله في اعتقاده باستحالة إثبات وجود الله، لأن الإله لا يمكن أن تدركه الحواس، وهو من ثم خارج نطاق العقل البشري. فالعقل لا يملك القطع بشيء حين يواجه - وحده - ذلك المطلق. وكان العزاء الوحيد الذي يقدمه كانط هو، بنفس المنطق، استحالة إثبات عدم وجود الإله. وكان كانط نفسه رجلاً ورعًا، ولم يكن يعتبر أن أفكاره مضادة للدين، واتجه تفكيره إلى أنها سوف تحرر الإيمان من الاعتماد الكامل وغير الصحيح على العقل،

فكتب في ذيل كتابه نقد العقل العملى (١٧٨٨) أنه مقتنع اقتناعًا راسخًا بالقانون الأخلاقي المنقوش داخل كتاب كل إنسان، وكان ذلك القانون، مثل جلال السماوات يفعم قلبه بالرهبة والدهشة، وأما الأسس العقلانية الوحيدة التى تمكن من العثور عليها للإيمان بالله دون كتبه ورسله فكانت تنحصر فى الحجة المشكوك فى صحتها وهى أنه إذا لم يكن مثل هذا الإله موجوداً، ولم تكن هناك إمكانية حياة أخرى فسوف يصعب علينا أن نفهم ضرورة الالتزام بالسلوك الخلقى. وذلك أيضًا ليس بالإثبات المقنع. أى إن الإله عند كانط كان بمثابة حاشية أضيفت إلى حال الإنسان وحسب، أى إننا إذا استبعدنا الاقتناع الفطرى فى أعماقنا، فلن نجد سببًا حقيقيًا للإيمان عند العقلانيين. ولما كان كانط يؤمن بالإله دون كتبه ورسله، ويؤمن بالعقل، فلم يجد ما يبرر استعانته بأى من الرموز التقليدية أو الممارسات المأثورة التى كانت تعين الناس فى الماضى دون غيرها على استشعار القداسة، بغض النظر عن العقل، وكان كانط يعارض معارضة عميقة فكرة القانون الإلهى الذى كان يمثل له إنكاراً همجيًا لاستقلال الإنسان، ولم يكن قادراً على أن يرى أى فائدة فى التصوف أو الصلوات أو الطقوس. فدون العبادة سوف تصبح أى فكرة عن الدين والألوهية فكرة هشة لا لزوم لها بل ولا يمكن ترسيخها.

ومن المفارقات العجيبة أن ظهور العقل باعتباره المعيار الأوحد للحقيقة فى الغرب تزامن مع انفجار الهوس الدينى، فكان ما يسمى 'بجنون الساحرات' العظيم فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، الذى اجتاح كثيراً من البلدان البروتستانتية والكاثوليكية فى أوروبا بل وظهر لفترة قصيرة فى المستعمرات الأمريكية، والذى كان يدل على أن تنمية العقلانية العلمية لا تكفل دائمًا تحاشى ظهور قوى الظلام وانتشارها. فلقد تعلّم الناس من التصوف ومن منطق الروح أن يتعاملوا مع عالم اللاوعى، وربما لم يكن من قبيل الأحداث العارضة أن يفلت العقل الباطن من عقاله وينطلق جامحًا جائحًا فى الوقت الذى بدأ الإيمان الدينى يتخلى عن ذلك اللون من ألوان الروحانية. فقد وُصف 'جنون الساحرات' بأنه ضرب من ضروب الوهم الجماعى الذى أصاب الرجال والنساء والقضاة الذين حاكموهم فى شتى أنحاء العالم المسيحى، فكان الناس يعتقدون أنهم قد ضاجعوا العفاريت، وطاروا فى الهواء ليلاً للمشاركة فى طقوس شيطانية وحفلات التذاذ

شاذة، وكان المعتقد أن الساحرات يعبدن الشيطان بدلاً من الإله، في محاكاة معكوسة للقداس - وهو الانعكاس أو الارتكاس الذى ربما كان يمثل، على مستوى اللاوعي، انتشار التمرد على الصورة التقليدية للدين، إذ بدأ الناس يرون أن الإله قد ابتعد عنهم واغترب وزادت مطالبه إلى الحد الذى جعل البعض يضفي عليه سمات الشيطان، والواقع هو أن المخاوف والرغبات اللاشعورية قد أسقطها البعض على الصورة المتخيلة لإبليس، حتى ظهر فى هيئة بشرية شائهة وحشية. وأُدين الآلاف من الرجال والنساء بتهمة ممارسة السحر وكانوا يشنقون أو يحرقون علناً قبل أن تنطفئ نيران ذلك الجنون. وكانت العقلانية العلمية الجديدة التى لم تأخذ في اعتبارها هذه المستويات العميقة من عقل الإنسان، عاجزة عن التحكم فى انفجار تلك اللوثة الهستيرية. وهكذا كانت تجربة الحداثة تضم تياراً هائلاً مخيفاً ومدمراً يتمثل فى نقض العقل أو فى نقيضه.

كانت تلك فترة رهيبة ومرعبة للناس فى الغرب على جانبى المحيط الأطلسى، فلقد كان الإصلاح الدينى يمثل لحظة قطيعة مخيفة، قسمت أوروبا إلى معسكرات تضمر أخبث ضروب العداء لبعضها البعض، فالبروتستانت والكاثوليك يضطهدون بعضهم بعضاً فى انجلترا، كما اندلعت حرب أهلية فى فرنسا بين البروتستانت والكاثوليك (١٥٦٢ - ١٥٦٣) ووقعت مذبحة فى طول البلاد وعرضها للبروتستانت فى عام ١٨٧٢. وكانت حرب الثلاثين عاماً (١٦١٨ - ١٦٤٨) قد خربت أوروبا، وهى تلقى بالأمم الأوروبية، الواحدة تلو الأخرى، فى خضم الصراع حول السلطة، وكان من أبعاده بُعد دينى قوى شتت الأمل فى إعادة توحيد أوروبا. وفى عام ١٦٤٢ نشبت الحرب الأهلية التى زلزلت كيان انجلترا، وأدت إلى إعدام الملك شارل الأول (١٦٤٠) وإنشاء جمهورية يرأسها أوليڤر كرومويل، البرلمانى البيوريتانى. وعندما عادت الملكية فى عام ١٦٦٠، كان البرلمان قد حد من سلطات الملك. وظهرت المؤسسات التى تتسم بقدر أكبر من الديموقراطية فى الغرب، فاجتازت طريقاً سفكت فيه الدماء وشهدت آلام المخاض المبرّحة. وجاءت الثورة الفرنسية بكوارث أدهى وأمرّ فى عام ١٧٨٩، إذ تلاها حكم الرعب، وحكم الدكتاتورية العسكرية، قبل أن يعود النظام على أيدى نابليون. وكانت تركة الثورة الفرنسية للعالم الحديث ذات وجهين، وجهٌ مشرقٌ

من مُثُل التنوير العليا وهى الحرية والإخاء والمساواة، ووجهٌ عابسٌ من ذكرى الإرهاب الذى مارسته الدولة، وكان تأثير الوجه الخبيث لا يقل قوة عن تأثير الوجه الطيب، كما اندلعت فى المستعمرات الأمريكية أيضًا حرب السنوات السبع (١٧٥٦ - ١٧٦٣) حيث نشب القتال بين بريطانيا وفرنسا حول ممتلكاتهما الامبراطورية، ودارت رحى المعارك على امتداد الساحل الشرقى لأمريكا، وسقطت أعداد هائلة من الضحايا، وما لبث أن أدى ذلك إلى حرب الاستقلال (١٧٧٥ - ١٧٨٣) وإنشاء أول جمهورية علمانية فى العالم الحديث. وكان الغرب يشهد نشأة نظام اجتماعى أكثر عدالة وتسامحًا، وإن كان ذلك لم يتحقق إلا بعد ما يقرب من قرنين من العنف.

وفى خضم تلك القلقلة لجأ الناس إلى الدين، ووجد بعضهم أن الأشكال القديمة للعقيدة لم تعد قادرة على النجاح فى هذه الظروف الجديدة، فحاولت بعض الحركات المعارضة، الشبيهة بالثورة "الشابتية" الأخيرة فى اليهودية، قطع الصلة مع الماضى والتوصل دون اتساق إلى شيء جديد. فكان "جاكوب بوتيوملى"، و"لورانس كلاركسون" (١٦١٥ - ١٦٦٧) يعملان بعد أن وضعت الحرب الأهلية أوزارها فى انجلترا فى القرن السابع عشر، على الدعوة إلى الإلحاد الوليد، إذ قال "بوتيوملى" فى كتاب أصدره عام ١٦٥٠ بعنوان الجانب المضئ والجانب المعتم للإله إنه من الوثنية تصور وجود إله بعيد منعزل، فالإله قد تجسد فى رجال غير يسوع، والألوهية موجودة فى جميع الأشياء، حتى فى الخطيئة، وكان كلاركسون يقول فى كتابه العين الفريدة إن الخطيئة وهم بشرى فحسب، والشر من تجليات الإله. وكان "أبيزركوب" (١٦١٩ - ١٦٧٢) المعمدانى الثورى، يقترف المحظورات الجنسية بصورة صارخة ويمطر اللعنات علنًا، وكان يعتقد أن المسيح - الذى كان يسميه "داعية المساواة الأكبر" - سوف يعود عما قريب فيكتسح هذا النظام المتعفن والمنافق ويخلص العالم منه. وكانت المعارضة قائمة أيضًا فى مستعمرات نيو انجلاند بأمريكا الشمالية، إذ وصل "جون كوتون" (١٥٨٥ - ١٦٥٢) إلى "ماساتشوستس" فى عام ١٦٣٥، وكان واعظًا بيوريتانيًا محبوبًا، فأخذ يقول بأنه لا جدوى من الأعمال الصالحة، ولا فائدة من الحياة الطيبة، فالرب سوف ينقذنا دون الحاجة إلى هذه القواعد التى وضعها

البشر . أما تلميذته "آن هتشنسون" (١٥٩٠ - ١٦٤٣) فقد زعمت أنها تلقت الوحى شخصيًا من الرب ولم تعد تشعر بالحاجة إلى قراءة الكتاب المقدس أو القيام بالأعمال الصالحة . وربما كان هؤلاء المتمردون يحاولون التعبير عن إحساس لم يكتمل لديهم بأن القيود القديمة لم تعد تصلح للعالم الجديد ، حيث تشهد الحياة تغييرًا أساسيًا بل جذريًا . وكان من المحتوم فى فترة التجديد المستمر ، أن يحاول البعض تحقيق الاستقلال والتجديد فى الدين والأخلاق أيضًا .

وحاول آخرون التعبير عن المثل العليا للعصر الجديد بأسلوب دينى ، فكان "جورج فوكس" (١٦٢٤ - ١٦٩١) مؤسس جمعية الأصدقاء ، يدعو إلى حركة تنويرية لا تختلف عما وصفه "كانط" فى وقت لاحق . وكان أتباعه يسمون 'الكوكريين' (تعريب لكلمة كويكر التى تعنى من يرتجف لذكر الرب) ، وكان يقول لهم إنهم يجب أن ينشدوا النور داخل قلوبهم نفسها ، ويعلمهم أن "ينتفعوا بقدرتهم على الفهم دون توجيه من غيرهم" وكان يعتقد أن على الدين ، فى عصر العلم الحالى ، أن يصبح "تجريبيًا" ، أى أن يعتمد إثباتُ صحته لا على مؤسسة ذات سلطة قاطعة بل على الخبرة الشخصية . واعتنقت جمعية الأصدقاء المثل الأعلى الجديد للديموقراطية ، قائلة إن جميع البشر سواسية ، ولا ينبغى للكوكريين أن يرفعوا قبعاتهم لأحد ، وإن غير المتعلمين من الرجال والنساء لا ينبغى أن يرجعوا إلى رجال الدين الحاصلين على درجات جامعية ، بل عليهم أن يعبروا عن آرائهم الشخصية . وعلى غرار ذلك حاول "جون ويزلى" (١٧٠٣ - ١٧٩١) تطبيق المنهج العلمى والنظام العلمى على النشاط الروحى . وكان أتباعه يسمون "الميثوديين" (تعريب لكلمة ميثوديست التى تعنى صاحب المنهج) وكانوا يتبعون نظامًا صارمًا من الصلوات وقراءة الكتاب المقدس ، والصوم ، وأعمال الخير والإحسان . وكان "ويزلى" يرحب ، مثل "كانط" ، بتحرير الإيمان من العقل ، وكان يعلن أن الدين ليس عقيدة فى الرأس بل ضوءًا فى القلب ، قائلاً إنه قد يكون من نعم الإله على الإنسان أن يجعل الأدلة العقلانية والتاريخية الخاصة بالمسيحية "تتوارى وتختلط وتتعثر" فى السنوات الأخيرة ، مما حرر الرجال والنساء وأرغمهم على "أن ينظروا فى أنفسهم ويلتفتوا إلى النور الذى يسطع فى

أفئدتهم“ .

وانقسم المسيحيون إلى فريقين، الأول يتبع الفلاسفة ويحاول تنقية إيمانه من الغموض وإضفاء العقلانية عليه، والثانى يتخلص من أثقال العقل برمته. وكان ذلك من التطورات الباعثة على القلق والتى برزت بصفة خاصة فى المستعمرات الأمريكية. وكان من أصداء هذا الانقسام التى تأخر ظهورها نشوء الأصولية فى الولايات المتحدة فى نهاية القرن التاسع عشر، أما فى السنوات الأولى فكانت معظم المستعمرات، باستثناء ولايات نيو إنجلاند البيوريتانية، لا تبالى كثيراً بالدين، وبدا كأنما كانت المستعمرات قد أصبحت علمانية تماماً بحلول نهاية القرن السابع عشر. ولكن الطوائف البروتستانتية ازدهرت فى مطلع القرن الثامن عشر واكتسبت الحياة المسيحية سمات شكلية كانت أوضح فى العالم الجديد منها فى العالم القديم. بل إن الطوائف المنشقة نفسها، مثل الكوكريين، والمعمدانيين، والمشيخيين، التى كانت ترفض جميعاً فى البداية السلطة الكنسية وتصر على حقها فى اتباع طرائقها الخاصة، قامت بعد ذلك بإنشاء جمعياتها فى فيلادلفيا، وهى التى بدأت تراقب المجتمعات المحلية مراقبة دقيقة، وتشرف على رجال الدين، وتفحص أحوال الوُعّاظ، وتجارب البدع. وقد ازدهرت هذه الطوائف الثلاث جميعاً بسبب المركزية التى تمارس القهر على الرغم من نشاطها التحديثى، وازدادت أعداد المنضمين إليها زيادة كبيرة. وفى نفس الوقت أُنشئت كنيسةُ انجلترا فى ولاية ماريلاند، وبنيت كنائس أنيقة رشيقة غيّرت من شكل الأفق فى مدينة نيويورك، وبوسطن وتشارلزتون.

لكنه إذا كان الاتجاه قد بدأ لزيادة السيطرة وإحكام النظام، فلقد كان هناك اتجاه يقابله على مستوى القاعدة الشعبية، ويتميز بالرفض العنيف للقيود العقلانية المفروضة. فالديانة المحافظة كانت دائماً ترى التكامل قائماً بين منطق الروح ومنطق العقل، فهما يغنيان بعضهما البعض، وكان ذلك أيضاً هو الوضع فى الأمور الدينية، حيث كان يسمح للعقل أن ينهض فى حالات كثيراً بدور مهم على الرغم من أنه دور ثانوى. ولكن الاتجاه الجديد إلى تنحية العقل أو إسقاطه تماماً فى بعض الحركات البروتستانتية الجديدة (وهو من التطورات التى يمكن إرجاعها

إلى لوثر) أدى إلى ظهور ''لا عقلانية'' تبعث على القلق . وكان الكوكريون قد أطلق عليهم ذلك الاسم لأنهم كانوا فى الأيام الأولى يعبرون عن نشوتهم الدينية تعبيراً بالغ الحدة والعنف ، إذ عرف عنهم أنهم كانوا يرتجفون ، ويعولون ويصرخون حتى إن ضجيجهم - كما أشار إلى ذلك بعض من شاهدهم - جعل الكلاب تنبح ، والأبقار تجرى وتنطلق هائمة ، والخنازير تصدر قباعها . وأما البيوريتانيون ، الكالڤينيون الثوريون الذين بدأوا بمعارضة ما كانوا يعتبرونه ''بابوية'' كنيسة انجلترا ، فقد كانت لهم أيضًا ممارساتهم الروحية الصاخبة المتطرفة . فكان من يتحول إلى عقيدتهم يعتبر ''مولوداً جديداً'' وكان مخاض ميلاده شاقًا عسيراً فى أحيان كثيرة ، إذ كان الكثيرون يكابدون آلامًا عميقة تجمع بين الإحساس بالذنب ، والمخاوف والشكوك التى تشل الإرادة ، قبل الوصول إلى نقطة التحرر والانطلاق ، وهى لحظة النعيم بالارتماء فى أحضان الرب . وكان تحوّلهم يمنحهم طاقة عظيمة ويمكنهم من النهوض بأدوار رئيسية فى مطلع عصر الحداثة ، وكانوا من الرأسماليين الناجحين والعلماء المبدعين . ولكن آثار رضى الرب عنهم كانت أحيانًا ما تزول فيتعرض البيوريتانى منهم لنكسة تلقى به فى خضم اكتئاب مزمن ، بل لقد بلغت حد الانتحار فى عدد من الحالات .

لم يكن الدين المحافظ فى العادة هستيريًا بهذه الصورة ، إذ إن طقوسه وعباداته كانت ترمى إلى تحقيق التوافق بين الناس والواقع ، ولا شك أن حالات السُكر بخمر الدين وجنون الانتشاء به كانت تحدث من وقت لآخر ولكنها كانت تقتصر على القلة ولا تصيب الغالبية أبداً . فلم يكن التصوف مذهبًا موجهًا للجمهور ، وكان فى أفضل حالاته فرديًا ، حيث يخضع المتصوف لإشراف صاحب ''الطريقة'' فلا يقع فى حالات نفسية مريضة ، فالنزول إلى عالم اللاوعى كان يتطلب جهداً كبيراً وذكاءً وقّاداً ونظامًا محكمًا . فإذا لم يتوافر إشراف الخبير به ، فكثيراً ما كان يؤدى إلى نتائج مؤسفة ، على نحو ما رأينا عند القديسين المسيحيين فى القرون الوسطى الذين اتسم سلوكهم بالجنون أو الانفلات التام ، والذى نصفه اليوم بتعبير ''العُصّاب'' ، والذى كان من ثمار غياب الإشراف الروحى اللازم ، وهو ما يبين مغبة تنمية حالات نفسية بديلة دون انضباط أو إحكام ، وما تؤدى إليه من أخطار . وكانت الإصلاحات التى دعت إليها تيريزا الأڤيلية ويوحنا الصليب تهدف ، على

وجه الدقة، إلى تصويب هذه الانحرافات. فإذا أقدم الناس على رحلات صوفية جماعية، فربما تدهورت طبيعتها وتحولت إلى هستيريا جماهيرية، أو إلى عدمية السبتيين، أو الاختلال النفسي لبعض البيوريتانيين.

وأصبحت المغالاة في الانفعال من سمات الحياة الدينية الأمريكية في القرن الثامن عشر، واتضحت وضوحًا شديدًا فيما يسمى بالصحوة الكبرى الأولى التي انفجرت في نورث هامتون، بولاية كونكتيكت عام ١٧٣٤ وسجل أحداثها قسيس كالڤني علّامة يدعى "جوناثان إدواردز" (١٧٠٣ - ١٧٥٨). ويقول إدواردز إن الناس في هذه المدينة لم يكونوا متدينين تديّنًا عميقًا، ولكن حدث في عام ١٧٣٤ أن توفي شابان فجأة فأحدثت وفاتهما صدمة (سرعان ما دعمها إدواردز بخطبه ومواعظه) فأغرقت البلدة في بحر من الهوس الديني ، الذي انتشرت عدواه إلى ولاية ماساتشوستس ولونج أيلاند. فتوقف الناس عن العمل وأصبحوا يقضون النهار كله في قراءة الكتاب المقدس. وفي غضون ستة أشهر كان ثلاثمائة من أبناء البلدة قد مروا بتجربة التحول العنيف التي توصف "بالميلاد الجديد"، وتراوحت أحوالهم بين التحليق إلى أسمى الذُّرى والهبوط إلى الوهاد المدمرة، فكانوا يشعرون أحيانًا أنهم حُطّموا تحطيمًا تامًا و"سقطوا في هوة لا قرار لها، وأنهم يحملون من الذنوب ما يرون أنه قد يستعصي على غفران الرب ورحمته"، وكانوا في أحيان أخرى "ينفجرون ضاحكين، ودموعهم تتدفق في نفس الوقت مثل الفيض الجارف، فتختلط بالبكاء الزاعق" وكانت تلك الصحوة على وشك الانتهاء عندما قام قس انجليزي يدعى "جورج هوايتفيلد" (١٧١٤ - ١٧٧٠) وكان من طائفة الميثوديين، بجولة في المستعمرات فأشعل نار صحوة جديدة، فكان يلقي الخطب والمواعظ فيغشى على الحاضرين ويبكون ويصرخون، وكانت الكنائس ترجّ بصيحات من يظنون أنهم نالوا الخلاص، وأنّات من ساء حظهم فباتوا على اقتناع بأنهم من أهل الجحيم. ولم يكن تأثير الرجل مقصورًا على السذج والجهلاء، بل إن "هوايتفيلد" حظي باستقبال حماسي ملتهب في جامعتي هارڤارد وييل، وأنهى جولته في عام ١٧٤٠ بمؤتمر شعبي ديني عقد في الحديقة العامة في بوسطن، وألقى فيه موعظته على نحو ٣٠٠٠٠ شخص.

وقد بيّن إدواردز أخطار هذا اللون من الإنفعالية في تسجيله لأحداث 'الصحوة'. فعندما خبت جذوة الحركة الإحيائية في نورث هامتون، أُصيب رجل باكتئاب شديد دفعه إلى الانتحار، إذ رسخ في نفسه الاعتقاد بأن فقدانه لنشوة الفرح لم يكن يعنى إلا أنه كُتب عليه دخول جهنم. وحدث فى بعض المدن الأخرى أيضًا أن ''الكثيرين... كان يُوحَى إليهم بقوة، فيما يبدو، أو يُوعَزُ إليهم، كأنما يهتف بهم هاتف قائلاً: 'اذبحوا أنفسكم، فهذه فرصة مواتية. الآن!' ''وأصيب شخصان بالجنون الذى تمثل فى أوهام حماسية غريبة ويؤكد ''إدواردز'' أن معظم الناس كانوا أشد هدوءًا وسكينة عما كانوا عليه قبل الصحوة، ولكن دفاعه عن الصحوة يبيّن مدى الخطورة الكامنة فى تصوير الدين فى صورة المسألة القلبية المحضة. إذ ما إن يرى الناس أن الإيمان 'لا عقلانى' فيتخففوا من القيود المتأصلة فى أفضل صور الروحانية المحافظة، حتى يصبح من المحتمل أن يقعوا فريسة لشتى ضروب الأوهام، فالشعائر التى تصاحب العبادة ذات بناء محكم يستهدف مساعدة الناس على اجتياز الصدمات النفسية والخروج منها أصحاء وفى عافية، على نحو ما اتضح فى طقوس القبّالة اللّورية، حيث كان يسمح للمتصوف أن يعبّر عن حزنه وشعوره بالهجر، ثم يُعان على الانتهاء من التهجد فرحًا مسرورًا. وعلى غرار ذلك كانت المواكب الشعبية للشيعة تكريمًا لذكرى الحسين تهيئ للناس فرصة للتعبير عن الإحباط والغضب، ولكن فى شكل شعائرى محكم، أى إنهم لم يكونوا فى العادة يطلقون العنان لمشاعرهم عمليًا بعد انتهاء الشعائر فينفسوا عن غضبهم مثلاً بالهجوم على الأغنياء وأصحاب السطوة. وأما فى نورث هامتون فلم تكن هناك طقوس عبادات محددة تساعد الناس على العبور، فكل شيء تلقائى ولا يخضع لأى نظام، وكان يُسمح للناس أن يعبّروا عن شتى ألوان مشاعرهم بل والانغماس فيها مما ألقى بالبعض إلى التهلكة.

ومع ذلك فقد كان ''إدواردز'' مقتنعًا بأن الصحوة كانت من صنع الإله، إذ كشفت أن عصرًا جديدًا قد أشرق نوره فى أمريكا وأنه سوف يسطع فى سائر أرجاء المعمورة. وكان إدواردز مقتنعًا بأن المسيحيين يستطيعون التوسل بأمثال هذه الصحوات لإقامة مملكة الرب على الأرض، وبأن المجتمع عندها سوف تتجلى فيه

حقيقة الرب وعدالته. ولم تكن الصحوة تضم أى عناصر سياسية ثورية، فلم يكن ''إدواردز'' و''هوايتفيلد'' يحثان الجمهور على التمرد على الحكم البريطانى، أو على النضال فى سبيل إنشاء حكومة ديموقراطية، أو المطالبة بتوزيع الثروة توزيعًا عادلاً، ولكن التجربة قد ساعدت فعلاً على تمهيد الطريق للثورة الأمريكية، فالواقع أن النشوة التى استشعرها كثير من الأمريكيين حملت إليهم ذكرى نعيم ''الحرية''، بعد أن عجزوا تمامًا عن قبول المثل العليا التى وضعها القادة الثوريون والتى كانت تقوم على التنوير المستند إلى الإيمان بالرب دون كتبه ورسله، وكانت كلمة الحرية تستخدم كثيراً فى وصف فرح التحوّل، والتحرر من آلام الحياة المعتادة وأحزانها. وكان ''هوايتفيلد'' و''إدواردز'' يشجعان جماهير المصلّين على اعتبار إيمانهم ''الانتشائى'' أرقى وأفضل من إيمان النخبة الذين لم ''يولدوا من جديد'' وكانوا ينظرون إلى هوسهم باحتقار عقلانى . وكان الكثيرون الذين يذكرون كبرياء رجال الدين وصلفهم وهم يدينون حركة الإحياء، يشعرون بانعدام الثقة فى سلطة المؤسسات التى كانت قد أصبحت جزءاً من التجربة المسيحية لكثير من الكالڤينيين الأمريكيين. وهكذا كانت الصحوة أول حركة جماهيرية فى التاريخ الأمريكي، إذ أتاحت للناس تجربة مثيرة وهى المشاركة فى الأحداث التى هزت العالم هزاً، بل وكانوا يعتقدون أنها سوف تحول مجرى التاريخ.

ولكن الصحوة أيضًا قسمت الطوائف الكالڤينية فى المستعمرات إلى قسمين، فالذين أصبحوا يعرفون باسم ''الأضواء القديمة''، مثل الكاهنين البوسطونيين ''جوناثان مايهيو'' (١٧٢٠ - ١٧٦٦) و''تشارلز تشونسى'' (١٧٠٥ - ١٧٨٧)، كانوا يعتقدون أن على المسيحية أن تصبح دينًا عقلانيًا تنويريًا، وكانوا يدينون الهستيريا التى صاحبت ''حركات الإحياء''، ويعربون عن عدم ثقتهم فيها بسبب عدائها أو مناهضتها للفكر وكان ''أعلام الأضواء'' القديمة غالبًا من قطاعات المجتمع المزدهرة، وأما الطبقات الدنيا فقد انحازت إلى ''الورع العاطفى'' الذى كانت كنائس الأضواء الجديدة المنشقة تدعو إليه، إذ حدث فى الأربعينيات من القرن الثامن عشر أن تخلى ما يزيد على مائتى ''جماعة'' عن الطوائف القائمة التى كانت تنتمى إليها، وأنشأت كنائسها الخاصة. وفى عام ١٧٤١ انشقت

الأضواء الجديدة المشيخية عن مجمع المشيخيين، وأنشأت كلياتها الخاصة لتعليم الكهان، وأهمها كلية "ناساو هول" في مدينة برينستون بولاية نيوجيرسي. وعلى مر الأيام تم رأب الصدع، ولكن حركة الأضواء الجديدة كانت قد اكتسبت في فترة الانشقاق هوية منفصلة ذات مؤسسة مستقلة، وقد كتب لها أن تلعب دوراً أساسياً في ظهور الحركة الأصولية في أواخر القرن التاسع عشر.

كانت الصحوة قد هزت الجميع هزة عنيفة، وأصبح الجميع، حتى من ينتمون إلى الأضواء القديمة، على استعداد لإضفاء دلالات دينية على الأحداث الجارية، فقال "جوناثان مايهيو" إنه يعتقد أن "ثورات عظمى قد حان موعدها" عندما بلغته أنباء وقوع عدة زلازل في الوقت نفسه في مناطق شتى من الأرض في نوفمبر ١٧٥٥، وقال إنه يتطلع إلى "بعض التغييرات الهائلة في أحوال العالم السياسية والدينية". وكان "مايهيو" يرى بالغريزة أن الصراع الإمبريالي، في حرب السنوات السبع بين بريطانيا البروتستانتية وفرنسا الكاثوليكية، حول المستعمرات المملوكة لهما في أمريكا وكندا، صراع ديني، وكان يعتقد أنه يسرع بالمقدم الثاني للمسيح عن طريق إضعاف سلطة البابا، إذ كان البابا في نظره يمثل المسيخ الدّجال، والدعيّ الأكبر المبشر بآخر أيام الدنيا. وكان رجال الأضواء الجديدة أيضًا يرون أن أمريكا تحارب على خط المواجهة معركةً كونيةً ضد قوى الشر خلال حرب السنوات السبع. وفي تلك الآونة أصبح "يوم البابا" (٥ نوفمبر) عطلة سنوية، وأصبحت الجماهير الثائرة تحرق صور البابا وتماثيله. فلقد كانت تلك أوقات عنف مخيفة، وإذا كان الأمريكيون لا يزالون يلجأون إلى منطق الروح القديم لمنح حياتهم معنى وتفسير المآسي التي لحقت بهم، فلقد كانوا أيضاً، فيما يبدو، يحسون بأن تغييراً ما يوشك أن يقع، وفي غمار ذلك الإحساس أنشأوا دينًا من الكراهية، فأصبحوا يرون فرنسا والكنيسة الكاثوليكية الرومانية في صورة شيطانية معارضة تمامًا لصيغة الصلاح الأمريكية. وكانوا في خضم غرسهم لتلك الأوهام الخاصة بنهاية العالم، يشعرون، فيما يبدو، أنه من المحال تحقيق الخلاص، والإنقاذ النهائي، والحرية، والسلم الموعود لألف سنة هانئة إلا بتدمير البابوية، أي إنهم كانوا يرون أنه لابد من حملة تطهير دموية حتى ينشأ ذلك العالم الجديد. ولسوف نرى أن 'لاهوت الغضب' سوف ينشأ في حالات كثيرة

رداً على إشراق الحداثة، وكان الأمريكيون يشعرون بأن التغيّر قادم وقريب، ولكنهم كانوا لا يزالون ينتمون إلى العالم القديم. وعندما أدت الآثار الاقتصادية لحرب السنوات السبع إلى قيام الحكومة البريطانية بفرض ضرائب جديدة على المستعمرات الأمريكية، نشبت الأزمة الثورية التى نجم عنها اندلاع حرب التحرير الأمريكية فى عام ١٧٧٥. وفى إبان ذلك الصراع الذى طال أمده، بدأ الأمريكيون سيرهم المضنى والمؤلم فى طريق الانفصال الجذرى عن الماضى، والذى أصبح عاملاً رئيسياً من عوامل صيغة الحداثة، وكان 'لدين الكراهية' دور رئيسى فى هذا التطور الأخير.

وكان قادة الثورة - مثل ''جورج واشنطن''، و''جون وصمويل أدامز''، و''توماس جيفرسون''، و''بنيامين فرانكلين'' - يرون أن الثورة حدث علمانى. فلقد كانوا عقلانيين، أى من رجال التنوير، يستلهمون المثل الحديثة العليا التى وضعها ''جون لوك''، أو مثل فلسفة التعقل الاسكتلندية، أو أيديولوجية حزب الأحرار الراديكالى - وكانوا يؤمنون بالله دون كتبه ورسله، ويختلفون عن المسيحيين المؤمنين بما يعتبر 'المذهب الصحيح'، فى نظرتهم إلى فكرة التنزيل وألوهية المسيح. وكانوا يقومون بنضال عاقل براجماتى ضد السلطة الإمبريالية، ولم يتجهوا إلى الثورة إلا بخطوات بطيئة ومترددة. والمؤكد أنهم لم يكونوا يرون أنهم يخوضون حرباً كونية ضد فيالق 'المسيخ الدجال'. وعندما أصبح الانفصال عن بريطانيا محتوماً، كان هدفهم عملياً ومحدوداً بأهداف أرضية، ألا وهو ''أن المستعمرات المتحدة تعتبر، بل يجب حقاً أن تكون، دولاً حرة مستقلة''. وكان إعلان الاستقلال الذى كتبه ''جيفرسون'' مع ''جون أدامز'' و''فرانكلين''، وصادق عليه مؤتمر المستعمرات يوم ٤ يوليو ١٧٧٦ بمثابة وثيقة تنويرية، أساسها هو المثل الأعلى لحقوق الإنسان البديهية التى كان ''لوك'' يدعو إليها وينادى بها. وهى الحقوق التى يقول تعريفها إنها الحق فى ''الحياة والحرية ونشدان السعادة''. وكان الإعلان يستند إلى المثل الحديثة العليا وهى الاستقلال والحكم الذاتى والمساواة باسم إله الطبيعة الذى يسمى الله (دون الكتب والرسل) ولكن الإعلان لم يكن ذا طابع سياسى ثورى. فلم تكن فيه إشارات طوباوية إلى إعادة توزيع الثروة فى المجتمع، أو إنشاء نظام السعادة 'الألفية'. فلقد كان الإعلان يقوم على

المنطق العقلانى العملى الذى يضع الخطوط العريضة لبرنامج عمل بعيد التأثير ويمكن مواصلته بنجاح.

ولكن الآباء المؤسسين للجمهورية الأمريكية كانوا من النخبة الأرستوقراطية ولم تكن أفكارهم تمثل أفكار العامة، فالأغلبية الساحقة من الأمريكيين كانت "كالفنية"، ولم تكن قادرة على الانتماء إلى هذه الصيغة العقلانية. بل إن الكثيرين منهم كانوا يعتبرون الإيمان بالإله دون كتبه ورسله من الفكر الشيطانى، وكان معظم المستوطنين فى البداية عازفين عن الانفصال عن انجلترا مثل زعمائهم، ولم ينضم الجميع إلى صفوف النضال الثورى، بل إن نحو ٣٠٠٠٠ شخص كانوا يحاربون فى صفوف البريطانيين وبعد الحرب غادر عدد يتراوح بين ٨٠٠٠٠ و ١٠٠٠٠٠ شخص الولايات الجديدة وهاجروا إلى كندا أو إلى جزر الهند الغربية أو إلى بريطانيا وكان الذين اختاروا أن يقاتلوا فى سبيل الاستقلال مدفوعين بمنطق الروح القديم وأحلام السعادة 'الألفية' للمسيحية مثلما كانوا مدفوعين بالمثل العلمانية العليا للمؤسسين. والواقع أنه أصبح من العسير الفصل بين الخطاب الدينى وبين الخطاب السياسى. فالأيديولوجية العلمانية تختلط بالأيديولوجية الدينية بصورة خلاقة وتتيح للمستوطنين، على التفاوت الشديد بين الآمال التى عقدوها على أمريكا، أن يضموا صفوفهم لمحاربة القوة الإمبريالية لانجلترا. ولسوف نرى تحالفًا مماثلاً بين المثالية الدينية والمثالية العلمانية فى الثورة الإسلامية فى إيران (١٩٧٨ - ١٩٧٩) والتى كانت بمثابة إعلان استقلال ضد قوة إمبريالية.

وفى العقد الأول من الكفاح الثورى كان الناس عازفين عن الانفصال انفصالاً جذريًا عن الماضى، فكان قطع العلاقات مع بريطانيا يبدو مستبعداً تمامًا، وكان الأمل لا يزال يراود الكثيرين فى أن تغير الحكومة البريطانية سياساتها، ولم يكن أحد يتطلع جاهداً إلى المستقبل فى حماس وتفاؤل أو يحلم بنظام عالمى جديد، بل كان معظم الأمريكيين لا يزالون يتصدون - بفطرتهم - للأزمة بالأسلوب القديم الذى عرفه العالم قبل العصر الحديث، أى إنهم كانوا يستلهمون الماضى الذى أضفوا عليه أبعاداً مثالية لتدعيم موقفهم الحاضر. فكان القادة الثوريون والذين

اعتنقوا أيديولوجية حزب الأحرار العلمانية يستوحون ويستمدون القوة من كفاح السكسونيين ضد غزاة النورمانديين في عام ١٠٦٦ أو من الكفاح القريب العهد للبرلمانيين البيوريتانيين إبان الحرب الأهلية في انجلترا. وكان الكالفنيون يرجعون إلى العصر الذهبي الخاص بهم في ولايات نيوانجلاند، والذى ذكرهم بكفاح البيوريتانيين ضد طغيان المؤسسة الأنجليكانية في انجلترا القديمة، فلقد كانوا يطلبون الحرية والتخلص من الظلم والقهر في الدنيا الجديدة، لإيجاد مجتمع يراعي الرب في البرّية الأمريكية. وكان التركيز في المواعظ والخطب الثورية في هذه الفترة (١٧٦٣ - ١٧٧٣) ينصب على الرغبة في الحفاظ على المنجزات القيّمة للماضي. وكانت فكرة التغيير الجذرى تأتي بمخاوف من التدهور والاضمحلال، أي أن المستوطنين كانوا يحاولون الحفاظ على تراثهم، في إطار الروح المحافظة القديمة، وكان تصوير الماضي يرقى به إلى المثل العليا، وتصوير المستقبل يفصح عما قد يكمن فيه من أهوال. وكان القادة الثوريون يعلنون أن القصد من أعمالهم هو تجنب الكارثة التي يتحتم وقوعها لو حدث انفصام حاسم عن التراث، وكانوا يتحدثون عن العواقب المحتملة للسياسة البريطانية برنة خوف، ويستخدمون لغة نذر النهاية في الكتاب المقدس.

ولكن ذلك لم يدم، إذ أصر البريطانيون على متابعة سياساتهم الإمبريالية على الرغم مما أثارته من خلاف، فقطع المستوطنون خط الرجعة على أنفسهم، بل لم يصبح ثَمَّ مجال للتراجع بعد حادثة إغراق شحنة الشاي البريطانية في ميناء بوسطن (١٧٧٣) ومعركتي ليكسنجتون وكونكورد (١٧٧٥)، وكان إعلان الاستقلال يعبر عن عزم جديد جسور على الانفصال عن النظام القديم والانطلاق إلى مستقبل غير مسبوق. ومن هذه الزاوية كان الإعلان بمثابة وثيقة تحديث، وكان يفصح بمفردات لغة السياسة عن الاستقلال الفكرى والثورة على التقاليد، اللذين اتسمت بهما الثورة العلمية في أوروبا. ولكن معظم المستوطنين كانوا يستمدون إلهامهم من أساطير النبوءات المسيحية أكثر مما يستلهمون "جون لوك". إذ كانوا في حاجة إلى دخول الاستقلال السياسي الحديث بتركيبة فكرية متكاملة تقوم على منطق الروح الذى يألفونه، وتتضمن أعمق معتقداتهم، حتى تتيح لهم القوة النفسية على تحقيق ذلك الانتقال العسير. وعلى نحو ما سوف نصادفه كثيراً،

كان الدين يمثل الوسيلة التى تساعد الناس على مكابدة اجتياز الطريق الوعر إلى الحداثة.

وهكذا قام قساوسة كثير من الكنائس الرئيسية (حتى الأنجليكانية) بإضفاء صبغة مسيحية على الأقوال الثورية للقادة الجماهيريين مثل "سام أدامز"، فعندما كانوا يتحدثون عن أهمية الفضيلة والمسئولية فى الحكومة، كانوا يؤكدون دلالة الهجمات النارية التى كان 'أدامز' يشنها على فساد المسئولين البريطانيين. وكانت الصحوة الكبرى قد أدت من قبل إلى أن أصبح الكالفنيون الذين ينتمون إلى فئة 'الأضواء الجديدة' يستريبون 'بالمؤسسة الدينية' ويثقون فى قدراتهم الذاتية على تحقيق تغييرات رئيسية. وعندما كان الزعماء الثوريون يتحدثون عن "الحرية" فإنهم كانوا يستخدمون مصطلحًا سبق تشبعه بالمعانى الدينية، إذ كان معناه يرتبط بمعنى الغفران، وتحرر الانجيل وأبناء الرب، وكان يرتبط ببعض الموضوعات مثل مملكة الرب حيث تنتهى جميع صور الظلم، وأسطورة ' الشعب المختار' الذى سيصبح "أداة الرب" فى إحداث تغيير العالم. وكان "تيموثى دوايت" (١٧٥٢ - ١٨١٧) رئيس جامعة ييل، يتحدث بحماس عن الثورة باعتبارها فاتحة دخول أرض عمانويل وعن أمريكا باعتبارها "المقر الرئيسى لتلك المملكة الجديدة الخاصة التى سوف تُمنح للقديسين المخلصين للرب الأعلى" وفى عام ١٧٧٥ قام واعظ من ولاية كونكتيكت اسمه "إيبنزر بولدوين" ليؤكد أن الخطوب التى أتت بها الحرب لابد أن تسرع بتنفيذ خطط الرب للعالم الجديد، وأن المسيح سوف ينشئ مملكته المجيدة فى أمريكا، بعد مغادرة الدين والعلم والحرية لأوروبا وانتقالها غربًا عبر المحيط الأطلسى. وقال إن الأزمة الراهنة كانت تمهد الطريق لآخر أيام النظام الحالى الفاسد، وكان "وليم سميث"، مسئول كاتدرائية فيلادلفيا، يقول إن الرب قضى للمستعمرات أن تكون "مقره المختار للحرية والفنون والمعرفة السماوية".

ولكنه إذا كان رجال الكنيسة يضفون مسحة دينية على السياسة، فلقد كان الزعماء العلمانيون أيضًا يستخدمون مفردات الطوباوية المسيحية، فكان "جون آدامز" يرى أن استيطان أمريكا يمثل الخطة التى وضعها الإله لتنوير الإنسانية

جمعاء. وكان ''توماس بين'' (Paine) على اقتناع بأنه ''في طوقنا أن نبدأ بناء العالم من جديد، ولم تنشأ حالة مماثلة للحالة الحاضرة منذ أيام نوح عليه السلام، ولذا فقد اقترب يوم ميلاد عالم جديد'' أي إن البراجماتية العقلانية للزعماء لم تكن في ذاتها كافية لمساعدة الناس في القيام بالرحلة المخيفة إلى مستقبل مجهول وقطع الوشائج مع الوطن الأصلي. وهكذا تضافرت عوامل الحماس، والصور الشعرية، والقصص الرمزية للمسيحية في إكساب الكفاح الثوري معنىً مُهمًا، وفي مساعدة العلمانيين والكالڤنيين، على حد سواء، في اتخاذ خطوة الانفصال عن التراث والتقاليد - وهي خطوة حاسمة تزحزح الإنسان عن موقعه.

وكذلك فعل 'لاهوت الكراهية' الذي كان قد تفجر إبان حرب السنوات السبع، فمثلما أطلق الإيرانيون في وقت لاحق على أمريكا اسم ''الشيطان الأكبر'' إبان ثورتهم الإسلامية، كان الناس يصورون المسئولين البريطانيين في صورة المتضامنين مع الشيطان إبّان الأزمة الثورية، فعندما صدر ما يسمى بقانون ضريبة التمغة (١٧٦٥) الذي ذاع سوء وقعه، ألَّفَ الناس قصائد وأغاني وطنية تصور أصحاب ذلك القانون وهم اللوردات ''بوت''، و''جرنڤيل''، و''نورث'' في صورة أتباع الشيطان، الذين كانوا يتآمرون لاستدراج الأمريكيين إلى دخول مملكة الشيطان السرمدية. وكانت التمغة توصف بأنها ''وصمة الحيوان'' التي سيدمغ بها الملعونون في آخر الزمان وفقًا لسفر الرؤيا. وكان الناس يحملون دُمىً تمثل الوزراء البريطانيين جنبًا إلى جنب مع صور الشيطان في مظاهرات سياسية، وكانوا يعلقونها من ''أشجار الحرية'' في شتى أنحاء المستعمرات. وفي عام ١٧٧٤ أصبح الملك جورج الثالث يُقرن بالمسيخ الدّجال حين منح الحرية الدينية للكاثوليك الفرنسيين في الأراضي الكندية التي فتحتها انجلترا خلال حرب السنوات السبع. وأصبحت صورته تزين أشجار الحرية إلى جانب صورة البابا (المسيخ الدجال) وصورة الشيطان. بل إن المتعلمين من سكان المستعمرات سقطوا فريسة لهذا الخوف من المؤامرة الكونية الخفية. وكان رئيسا جامعتي هارڤارد وييل يعتقدان أن المستوطنين يخوضون حربًا ضد قوات شيطانية، ويتطلعان إلى الهزيمة الوشيكة للبابوية ''ذلك الدين الذي يناسب السلطة التعسفية وينميها''. أي إن حرب الاستقلال أصبحت تمثل جزءًا من خطة العناية الإلهية لتدمير الكفر

البابوى، ومعنى ذلك بالتأكيد التبشير بمقدم مملكة الرب ''الألفية'' إلى أمريكا. وهذه الرؤية التى يمكن أن تفصح عن مرض 'البارانويا' والتى تقوم على الشعور بوجود مؤامرة كبيرة، والاتجاه إلى اعتبار الصراع السياسى العادى بمثابة حرب كونية بين قوى الخير والشر يتكرر بروزها للأسف كلما خاض شعب من الشعوب غمار الكفاح الثورى وهو على أعتاب عالم جديد. وهكذا فإن هذه الأساطير 'الشيطانية' ساعدت أهل المستعمرات على فصل أنفسهم بصورة قاطعة عن العالم القديم، على الرغم مما ظل يكمن فى قلوبهم من حب قديم له، أى إن إضفاء ملامح الشيطان على انجلترا حولها إلى ''الآخر'' المناقض، أى إلى القطب المعارض لأمريكا، مما ساعد المستوطنين على تشكيل هُويّة متميزة لهم وعلى الإفصاح عن النظام الجديد الذى كانوا يكافحون فى سبيل إيجاده.

وهكذا اضطلع الدين بدور أساسى فى إنشاء أول جمهورية علمانية حديثة. أما بعد الثورة، فلم تعد الدساتير التى وضعتها الولايات الجديدة المستقلة لنفسها تشير إلى الإله إلا إشارات عابرة إلى أقصى حد. ففى عام ١٧٨٦ أعلن توماس جيفرسون أن الكنيسة الأنجليكانية لم تعد الكنيسة الرسمية فى ولاية ڤيرجينيا، وكان المرسوم الذى أصدره فى هذا الصدد يقول إن القهر أو القسر فى مسائل الدين ''ينم عن الخطيئة والطغيان'' وإن الحقيقة سوف تنتصر إذا سُمح للناس باعتناق أفكارهم الخاصة، وأنه لابد من إقامة ''جدار يفصل'' بين الدين والسياسة. وحظى المرسوم بتأييد المعمدانيين، والميثوديين، والمشيخيين فى ڤيرجينيا، لأنهم كانوا مستائين من المكانة المتميزة التى كانت كنيسة انجلترا تتمتع بها فى الولاية. وحذت الولايات الأخرى حذو ولاية ڤيرجينيا فيما بعد، وأعلنت عدم وجود كنيسة رسمية لأى منها، وكانت ولاية ''ماساتشوستس'' آخر ولاية تفعل ذلك - فى عام ١٨٣٣. وعندما حان وضع الدستور الاتحادى فى عام ١٧٨٧، فى مؤتمر فيلادلفيا، كان يخلو تمامًا من أى ذكر للرب. وفى إطار لائحة الحقوق (١٧٨٩) كان التعديل الأول للدستور يفصل رسميا بين الدين والدولة قائلا ''لا يضع الكونجرس أى قوانين لتحديد الدين الرسمى أو لحظر حرية الممارسة الدينية''. ومنذ تلك اللحظة أصبحت العقيدة مسألة فردية خاصة وطوعية فى الولايات المتحدة. وكانت تلك خطوة ثورية، ولقد هلل لها الناس باعتبارها من أعظم

منجزات عصر العقل، ولا شك أن التفكير الذى أدى إليها كان يستلهم فلسفة التسامح التنويرية، ولو أن الآباء المؤسسين كانت لهم دوافعهم البراجماتية أيضاً، إذ كانوا يعرفون أن الدستور الاتحادى له أهميته الكبرى فى الحفاظ على وحدة الولايات، ويعرفون فى الوقت نفسه أيضاً أنه إذا اعتمدت الحكومة الاتحادية مذهباً معيناً من المذاهب البروتستانتية وجعلته الدين الرسمى للولايات المتحدة، فلن تتحقق الموافقة على الدستور، فعلى سبيل المثال لم يكن من الممكن مطلقاً لولاية ماساتشوستس، التى تؤمن بمذهب الكنائس الحرة أن تصادق على دستور يعتبر الكنيسة الأنجليكانية الكنيسة الرسمية فى أمريكا. وكان ذلك أيضاً هو سبب النص فى القسم الثالث من المادة السادسة من الدستور، على إلغاء الاختبارات الدينية للمتقدمين للحصول على وظائف فى الحكومة الاتحادية. ولا شك أن قرار "المؤسسين" بعدم النص على دين رسمى وإضفاء العلمانية على السياسة كان مدفوعاً بمشاعر مثالية، فلم يكن من الممكن لتلك الأمة الجديدة أن تضمن إخلاص رعاياها جميعاً إن هى أقامت هويتها على أساس خيار طائفى واحد. أى إن متطلبات الدولة الحديثة قضت بأن تتسم بالتسامح ومن ثم بالعلمانية.

ومن المفارقات العجيبة أن تتحول الولايات المتحدة - تلك الدولة العلمانية الجديدة - إلى أمة مشبوبة الإخلاص للمسيحية بحلول منتصف القرن التاسع عشر. ففى الثمانينيات من القرن الثامن عشر ازداد نمو جميع الكنائس، وتضاعفت فى تسعينيات القرن نفسه، وبدأت فى معارضة أيديولوجية التنوير التى وضعها الآباء المؤسسون، فأضفت طابع قداسة على الاستقلال الأمريكى، قائلة إن الجمهورية الجديدة إنجاز إلهى، وإن المعركة الثورية كانت تمثل قضية الجنة ضد الجحيم، وإن المثال الوحيد فى التاريخ لتدخل الرب تدخلاً مباشراً فى حياة شعب ما قبل ذلك كان ما حدث لبنى إسرائيل فى العهود الغابرة، فكان تيموثى دوايت يقول لتلاميذه إنه يقر على مضض بأن الدستور لا يذكر الرب صراحة، ولكن "ما عليكم إلا أن تنظروا فى تاريخ بلادكم، فتجدوا من الأدلة الرائعة والبراهين الساطعة على حماية الإله لنا وتدخله لخلاصنا ما لا يمكن أن يقل كرماً... عما أبداه الرب لبنى إسرائيل فى مصر". وكان رجال الدين يتنبأون فى ثقة بأن الشعب الأمريكى سيزداد تقوى وورعاً، قائلين إن اتساع آفاق حدود الدولة

الجديدة كان آية المملكة المقبلة. وإنه إذا كانت الديموقراطية قد منحت السيادة لأبناء الشعب، فعليهم أن يزيدوا قرباً من الرب، حتى يتفادوا الأخطار الكامنة فى حكم العامة، أى إن على أبناء أمريكا أن ينقذوا أنفسهم من الكفر المتمثل فى الإيمان بالإله دون كتبه ورسله، فهو المذهب الذى يتبعه زعماؤهم السياسيون، وهو المذهب الذى أصبح رجال الكنيسة يعتبرونه العدو الشيطانى الجديد، بل إنهم جعلوه كبش الفداء الذى يفسر جميع العثرات المحتومة للأمة الوليدة، وكانوا يؤكدون أن من شأنه أن يشجع على الإلحاد والمادية، فهو تقديس للطبيعة والعقل لا للمسيح، ولم يلبث أن نشأ خوف يتسم بالبارانويا من جماعة يكتنفها الغموض تسمى "جماعة المتنورين الباڤاريين" وكان أعضاؤها من الملحدين والماسونيين، وقيل إنهم يتآمرون للإطاحة بالمسيحية فى الولايات المتحدة. وعندما رشح توماس جيفرسون نفسه لرئاسة الجمهورية عام ١٨٠٠ شهدت أمريكا حملة جديدة مناهضة للمذهب المذكور، حاول رجالها إقامة صلة ما تربط بين جيفرسون و"اليعقوبيين" الملحدين من زعماء الثورة الفرنسية الكافرة.

كان اتحاد الولايات الجديدة بُنياناً هشاً، وكانت الآمال التى يعقدها الأمريكيون على الأمة الجديدة تتفاوت تفاوتاً كبيراً، ما بين العلمانية والبروتستانتية. ولقد أثبت كل من المذهبين أنه لا يقل قدرة على الصمود من صاحبه، وما زال الأمريكيون يبجلون دستورهم، ويوقرون الآباء المؤسسين، ولكنهم أيضاً يرون أن أمريكا هى "أمة الرب الخاصة"، بل إن بعض البروتستانتيين، كما سنرى، لا يزالون يعتبرون "المذهب الإنسانى العلمانى" شراً له أبعاد شبه شيطانية. وقد انقسمت الأمة على نفسها بعد الثورة انقساماً مريراً، وانخرط الأمريكيون فى صراع داخلى لتحديد مستقبل ثقافتهم. بل إنهم قاموا، فعلياً، "بثورة ثانية" فى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر. كان الأمريكيون قد انتهوا - بصعوبة بالغة وشجاعة فائقة - من التخلص من الماضى، ومن كتابة الدستور الذى يعد فتحاً جديداً، والإتيان بأمة جديدة إلى الوجود، ولكن ذلك صاحبه الإجهاد والتوتر والمفارقات، أى إنه كان لا يزال على الشعب، ككل، أن يقرر ويبت فى شرائط دخوله إلى العالم الحديث، وكان الكثيرون من أهل المستعمرات الفقراء على استعداد لمعارضة الهيمنة الثقافية للنخبة الأرستوقراطية التنويرية، وكان ما يزال

على الأمريكيين العاديين، بعد أن هزموا البريطانيين، أن يقرروا معنى الثورة بالنسبة لهم. ترى هل يأخذون بالعقلانية الهادئة المتحضرة المهذبة التى صاغها المؤسسون، أم يختارون هوية بروتستانتية أغلظ وأخشن ملمساً وأشد اقترابًا من العامة ؟

كان الآباء المؤسسون ورجال الدين فى كنائس الطوائف الرئيسية قد تعاونوا فى إنشاء جمهورية علمانية حديثة، ولكن كلا الجانبين كان لا يزال ينتمى، من عدة زوايا مهمة، إلى العالم المحافظ القديم، أى إنهم كانوا ينتمون إلى الأرستوقراطية، وإلى الصفوة أو النخبة، وكانوا يعتقدون أن مهمتهم، باعتبارهم من رجال الدولة المتنورين، أن يقودوا الأمة "من القمة"، ولم يكونوا يتصورون إمكانية حدوث التغيير "من القاعدة"، أى إنهم كانوا لا يزالون يرون أن التحول التاريخى ثمرة لجهود كبار الشخصيات، الذين كانوا يشبهون فى سلوكهم أنبياء الماضى من هداة البشرية الذين يصنعون التاريخ صُنعًا. ولم يكونوا قد أدركوا بعد أن المجتمع كثيراً ما يتقدم نتيجة قوى وحركات غير فردية، أو "لا شخصية"، إذ قد تؤدى العوامل البيئية والاقتصادية والقوى الاجتماعية إلى إحباط خطط ومشروعات أشد الزعماء قوة وقدرة على القهر. فدارت فى الثمانينيات والتسعينيات من القرن الثامن عشر مناقشات مستفيضة حول طبيعة الديموقراطية : ما مدى السلطة التى ينبغى السماح بها للشعب ؟ أما "جون أدامز" الرئيس الثانى للولايات المتحدة، فكان يستريب بأى نظام للحكومة يمكن أن يؤدى إلى حكم الغوغاء وإفقار الأغنياء. ولكن الثوريين من أنصار جيفرسون كانوا يتساءلون كيف يمكن للصفوة وهى أقلية أن تتكلم باسم الأكثرية ؟ وكانوا يحتجون على "استبداد" حكومة آدامز، وينادون بضرورة الاستماع إلى صوت الشعب. والواقع أن نجاح الثورة قد منح كثيراً من الأمريكيين إحساساً بأن السلطة قد انتقلت إلى أيديهم، بعد أن بينت لهم أن السلطة "المؤسسة" غير معصومة ولا تستعصى على القهر، فأصبح من المحال إعادة الجنى إلى القمقم الذى خرج منه. وكان أنصار جيفرسون يعتقدون أن الناس العاديين يجب أن يتمتعوا هم أيضاً بالحرية والاستقلال اللذين كان الفلاسفة الفرنسيون ينادون بهما، فبدأت الصحف الجديدة تسخر من الأطباء والمحامين ورجال الدين وغيرهم من المتخصصين، وتنادى بألا يصدق أحد هؤلاء "الخبراء"

المزعومين تصديقًا تامًا، فالقانون والطب والدين من المجالات التى تقع فى رأيها فى نطاق مدارك أصحاب الفطرة السليمة وفى متناول أيدى الجميع.

وقد شاع ذلك الإحساس شيوعًا كبيرًا فى المناطق النائية، حيث أحس سكانها بأن الحكومة الجمهورية لا تقيم لهم وزنًا، فالواقع هو أنه بحلول عام ١٧٩٠ كان نحو ٤٠ فى المائة من الأمريكيين يقيمون فى مناطق لم يستوطنها البيض إلا قبل ثلاثين سنة تقريبًا. وكان هؤلاء 'الروّاد' يشعرون بالاستياء من النخبة الحاكمة التى لم تكن تشاركهم مصاعب حياتهم، وإن كان ما تفرضه عليهم من الضرائب الباهظة لا يقل قسوة عما عرفوه أيام الحكم البريطانى، وكانت تشترى الأراضى لاستثمارها فى تلك المناطق دون أدنى نية فى التخلى عن أسباب الراحة والتحضر والرقى فى الساحل الشرقى، وكانوا من ثم على استعداد للاستمتاع إلى وعاظ من نوع جديد ساعدوا على إثارة موجة جديدة من حركات الإحياء التى عرفت باسم الصحوة الكبرى الثانية، وكانت تفوق الصحوة الأولى فى طابعها السياسى الثورى. ولم يكن هؤلاء الدعاة تشغلهم قضية الهداية فحسب، بل كانوا يعملون على تشكيل المجتمع والدين بأسلوب يختلف اختلافًا شاسعًا عن كل ما كان الآباء المؤسسون يتصورونه.

ولم يكن أصحاب حركة الإحياء الجديدة من المتخصصين - مثل ''جوناثان إدواردز'' و''جورج هوايتفيلد'' - الذين درسوا وتخرجوا فى جامعتى ييل وأكسفورد، بل كانوا يكرهون العالم الأكاديمى ويؤكدون بإصرار أنه من حق كل مسيحى أن يتولى تفسير الكتاب المقدس بنفسه، دون الخضوع لخبراء اللاهوت. ولم يكن هؤلاء الدعاة من 'المثقفين' بل كانوا يستخدمون فى خطبهم لغة يفهمها الناس العاديون، وكثيرًا ما كانوا يستخدمون إيماءات جسدية غير مألوفة، إلى جانب الفكاهات الفظّة والتعبيرات الدارجة. ولم تكن شعائر الصلاة لديهم تتسم بالتهذيب ومراعاة اللياقة الواجبة، بل كان يسودها الصخب والضجيج وشطط الانفعال، فكانوا بذلك يعيدون تشكيل صورة المسيحية وتقديمها فى صورة على مبعدة سنوات ضوئية من الصيغة المهذبة لعصر العقل، فكانوا مثلاً يسيرون فى مواكب ويعقدون مؤتمرات شعبية على ضوء الشموع، ويقيمون خيامًا هائلة على

مشارف المدن، حتى كانت حركات الإحياء كثيراً ما تتخذ مظهر المخيّم الضخم. وكان النوع الجديد من الأناشيد الانجيلية يصعد بالحاضرين إلى ذروة الانتشاء، فيبكون ويهتزّون بعنف، إلى الخلف وإلى الأمام، ويصيحون صيحات الفرح. ولم يكن هؤلاء يضفون الطابع العقلانى على الدين، بل كانوا يعتمدون على الأحلام والرؤى، وعلى الآيات والأعاجيب أى على كل ما كان يأسف له العلماء وفلاسفة التنوير، ومع ذلك فقد كان هؤلاء الدعاة يرفضون، مثل أتباع جيفرسون، النظر إلى الماضى باعتباره مستودع الحكمة، على نحو ما كان المحافظون يفعلون، فلقد كانوا مُحْدثين، يقولون إنه لا ينبغى للناس الالتزام بتراث التفسير السلفى، فهم يتمتعون بحرية أبناء الرب، ولديهم منطق الفطرة السليمة، وما عليهم إلا أن يستندوا إلى الحقائق الواضحة فى الكتب المقدسة حتى يدركوا الحقيقة وحدهم. وانطلق الوعاظ الجدد يهاجمون الأرستوقراطية، و 'المؤسسة الاجتماعية' ورجال الدين الضالعين فى العلم، ويؤكدون نزعات المساواة فى العهد الجديد (من الكتاب المقدس) التى تقول إن الواجب فى الجمهورية المسيحية أن يأتى الأول أخيراً ويأتى الأخير أولاً، وإن الرب قد نفث طاقات الحدس الربانية فى الفقراء وغير المتعلمين، وإن المسيح ورسله لم يحصلوا على درجات جامعية.

كان الدين والسياسة ينتميان إلى رؤية واحدة، وكأنما كان ''لورنزو داو''، بخصلات شعره المنسابة وعينيه الشاردتين البراقتين، هو يوحنا المعمدان ابن العصر الحديث، فكان يرى العاصفة عملاً عمله الرب مباشرة، وكان يستقى نظراته الخاصة من الأحلام والرؤى. وقد يكون التغير فى أحوال الجو ''علامة'' على 'نهاية الزمان' التى اقتربت، وكان يزعم قدرته على التنبؤ بالمستقبل، أى إنه كان يبدو، باختصار، نقيض عالم الحداثة الجديد، ومع ذلك فمن المحتمل أن يبدأ موعظةً بعبارات مقتطفة من أقوال ''جيفرسون'' أو ''توماس پين''، وكان يحث الناس، شأنه فى ذلك شأن المحدثين الصادقين، على كسر أغلال الخرافات والجهل، وطرح سلطة المؤسسة العلمية السلفية، والاعتماد على تفكيرهم المستقل. وكان يبدو أن الدين والسياسة قد أصبحا وجهين لعملة واحدة فى الولايات المتحدة الجديدة، وكان كل منهما يصبُّ بسهولة فى الآخر، مهما تكن أقوال الدستور فى الموضوع. وهكذا تعرض ''إلياس سميث'' للتحول السياسى أولاً إبان الحملة الانتخابية

للرئيس "جيفرسون"، فأصبح من دعاة المساواة الثورية، ثم مضى فى الطريق نفسه لينشئ كنيسة جديدة ذات طابع ديموقراطى بارز، وكذلك فعل "جيمس أو كيلى" الذى حارب فى صفوف الثوار وأسرته القوات البريطانية، فاكتسى فكره طابعاً سياسياً جلياً دفعه إلى نشدان كنيسه تحقق المزيد من المساواة وسرعان ما انشق عن تيار المسيحية الرئيسى لإرساء أسس مذهبه الخاص الذى أصبح يعرف باسم الميثودية الجمهورية. وعندما انفصل "بارتون ستون" عن المذهب المشيخى، أطلق على انفصاله صفة "إعلان الاستقلال". أما ألكسندر كامبل (١٧٨٨ - ١٨٦٦) الذى كان قد تخرج فى الجامعة، فقد هجر مذهب المشيخية الاسكتلندية عندما هاجر إلى أمريكا، وأنشأ طائفة جديدة كانت أقرب ما تكون إلى ما يسمى "الكنيسة البدائية" القائمة على المساواة. وكان "جوزيف سميث" (١٨٠٥ - ١٨٤٤) يفوق الجميع فى نزعته الثورية، فلم يقنع بقراءة الكتاب المقدس، بل زعم أنه اكتشف كتاباً مقدساً جديداً كل الجدة. وكان "سفر مورمون" أشد صيحات الاحتجاج الاجتماعى فصاحة وبلاغة فى القرن التاسع عشر، إذ حمل حملة ضارية على الأغنياء، وذوى السلطان والمتعلمين. وكان سميث قد عاش هو وأسرته سنوات طويلة على شفا العُدْم، وكان يشعر بأنه لا يوجد مكان لهم فى تلك الجمهورية الجديدة الجميلة، وكان أوائل من تحولوا إلى اعتناق المورمونية من الفقراء من أمثاله، مهمشين، يائسين، وعلى أتم استعداد لاتباع خطوات سميث فى الخروج وفى الرفض الرمزى للولايات المتحدة. وما لبث المورمونيون أن أنشأوا ممالكهم المستقلة، وكانت أولاها فى ولاية إلينوى، وآخرها فى ولاية يوتاه.

وكانت المؤسسة الاجتماعية تنظر بازدراء إلى "داو"، و"ستون"، و"جوزيف سميث" إذ كانت ترى فيهم زعماء غوغائيين، أذهانهم خاوية، ولا يمكنهم المساهمة بأى جديد فى العالم الحديث، فهم دعاة همجيون، فيما يبدو، لا ينتمون لهذا العالم، بل يعتبرون من مخلفات عالم بدائى عفا عليه الزمن. وكان رد الفعل من جانب رجال الدين المنتمين إلى 'التيار الرئيسى' ومن جانب الأرستوقراطية الأمريكية، إزاء هؤلاء 'الأنبياء المحدثين' لا يختلف عن نظرة الليبراليين والعلمانيين إلى زعماء الحركات الأصولية اليوم. ولكنهم أخطأوا حين أغفلوهم، فلقد وُصف بعضهم، مثل "داو" أو "جوزيف سميث" بأنهم عباقرة شعبيون إذ

استطاعوا أن يحملوا المثل العليا الثورية الحديثة - أى مُثُل الديموقراطية، والمساواة، وحرية التعبير، والاستقلال - إلى الشعب بالمفردات التى يستطيع غير المتعلمين أن يفهموها وأن يعتنقوها. وكان نقل هذه المثل العليا الجديدة، التى كُتب لها أن تصبح أساسية فى العالم الجديد الذى كان يرى النور آنذاك فى أمريكا، إلى الغالبية المحرومة، يجرى فى سياق منطق الروح الذى وهبها معنى، وهيأ لها الاستمرار اللازم فى زمن البلبلة والقلاقل الثورية. وكان هؤلاء الدعاة الجدد يسعون إلى الاعتراف بوجودهم، ولا يلقون إلا الشتائم من جانب الصفوة فى المؤسسة الاجتماعية، ولكن ترحيب الناس بهم أثبت أنهم كانوا يلبّون حاجة حقيقية لديهم، ولم يكونوا قانعين بتحوّل الأفراد لمذهبهم، مثل الدعاة فى الصحوة الكبرى الأولى، ولكنهم كانوا يريدون تغيير المجتمع، وتمكنوا فعلاً من تعبئة السكان وحشدهم فى حركات جماعية على مستوى الأمة كلها، مستخدمين الموسيقى الشعبية ووسائل الاتصال الجماهيرية الحديثة فى الوصول إلى نتائج باهرة. أى إنهم لم يحاولوا، مثلما فعل الآباء المؤسسون، أن يفرضوا صيغة الحداثة من 'القمة'، بل بدأوا البناء عند القاعدة، وتزعموا ما كان يعتبر تمرداً شعبياً على المؤسسة العقلانية. ونجحوا نجاحًا مرموقًا، إذ اندمجت الطوائف التى أنشأها ''إلياس سميث'' و''أوكيلى''، و''كامبل'' و''ستون'' - على سبيل المثال - فى طائفة جديدة اسمها ''حواريو المسيح''، وما إن حل عام ١٨٦٠ حتى كان عدد أعضاء ''الحواريين'' قد بلغ ٢٠٠٠٠٠ شخص، وأصبحت تحتل المركز الخامس عدداً بين الطوائف البروتستانتية فى الولايات المتحدة. وهكذا نجح ''الحواريون''، مثل ''المورمونيين''، من تحويل السخط الشعبى إلى مؤسسة جديدة لا تملك ''المؤسسة الاجتماعية الرئيسية'' أن تتجاهلها.

ولكن هذا التمرد المسيحى الجذرى على العقلانية العلمية التى أتى بها التنوير كانت له آثار أعمق وأكبر، إذ إن الصحوة الكبرى الثانية استطاعت أن تصرف الكثير من الأمريكيين عن المذهب الجمهورى الكلاسيكى للمؤسسين وتدخلهم ساحة الديموقراطية السوقية والنزعة الفردية الغليظة التى تميز الكثير من مظاهر الثقافة الأمريكية اليوم، فلقد تصدوا لحكم النخبة وأحرزوا نجاحًا كبيراً، وتتسم

الروح الأمريكية بعنصر أقرب إلى الاتجاه الشعبى ومناهضة النشاط الفكرى - وهما اللذان تميز بهما "أنبياء" القرن التاسع عشر - منه إلى الصيغة الهادئة لعصر العقل، مما جعل مظاهر الإحياء الصاخبة الباهرة فى الصحوة الكبرى الثانية تترك طابعاً دائماً على الأسلوب السياسى المتميز للولايات المتحدة، ولا يزال كثير من الأوروبيين يشعرون بالحيرة حين يشهدون المؤتمرات الشعبية، والتعبير دون خجل عن المشاعر، والبهرجة التى يتوسل بها أصحاب الشخصيات الساحرة فى أمريكا، ولقد نجح 'أنبياء' الصحوة الكبرى الثانية، مثل الكثير من الحركات الأصولية اليوم، فى تمكين الناس الذين كانوا يشعرون بأنهم مقيدون ومستغلون فى الولايات الجديدة من توصيل آرائهم وإسماع أصواتهم للنخبة ذات الامتيازات الكثيرة. أى إن حركاتهم مكنت الناس من "الإحساس بأهميتهم" على حد تعبير مارتن لوثر كنج، بنفس الأسلوب الذى تتبعه الجماعات الأصولية اليوم، إذ كانت هذه الطوائف الجديدة جميعاً، مثل الحركات الأصولية، ترجع بأبصارها إلى نظام بدائى، وتعقد العزم على إعادة بناء الدين الأصلى، وكانت جميعاً تعتمد على النصوص المقدسة بطرائق جديدة كل الجدة، وكانت تفسرها تفسيراً حرفياً، وقد يصل إلى حد الاختزال أحياناً. وكانت تميل جميعاً إلى الدكتاتورية، وكان من المفارقات فى مطلع القرن التاسع عشر فى أمريكا، وفى الحركات الأصولية فى أواخر القرن العشرين، أن نجد الرغبة فى الاستقلال والحكم الذاتى والمساواة وقد دفعت بأعداد كبيرة من الناس إلى إطاعة القادة الدينيين الغوغائيين طاعةً مضمرة، فكان "جوزيف سميث" على كثرة ما تحدث عن الحرية والتحرر قد أنشأ ما يعتبر دكتاتورية دينية فى الواقع وكان "ألكسندر كامبل"، على امتداحه للمثل العليا للكنيسة البدائية المتمثلة فى المساواة والروح الجماعية، قد أصبح أغنى رجل فى فرجينيا الغربية، وكان يحكم أتباعه بيد من حديد.

وتكشف لنا الصحوة الكبرى الثانية عن أنواع الحلول التى يجدها الكثيرون جذابة عندما يتعرض مجتمعهم لزلزلة التحديث وقلاقله، فكان 'أنبياء' الصحوة الكبرى الثانية يقومون بثورة، مثل الأصوليين المحدثين، على عقلانية العلم لدى الطبقات الحاكمة ويصرون على هوية ذات طابع دينى أكبر، وينجحون، فى نفس الوقت، فى أن يجعلوا الصيغة الفكرية الحديثة فى متناول أيدى الذين لم تُتح لهم

فرصة دراسة ما كتبه "ديكارت" أو "نيوتن" أو "جون لوك"، ومعنى نجاح هؤلاء 'الأنبياء' الأمريكيين فى ثورتهم الدينية وصمود هذه الثورة واستمرارها فى الولايات المتحدة، أننا لا يجب أن نتوقع أن تكون الحركات الأصولية الحديثة فى المجتمعات التى تمر حاليًا بمرحلة التحديث حركات عابرة أو بمثابة "جنون" مؤقت. فإذا كانت الطوائف الأمريكية الجديدة قد بدت غريبة للمؤسسة الاجتماعية فلقد كانت فى جوهرها حديثة، وجزءًا لا يتجزأ من العالم الجديد، ويصدق ذلك بصفة مؤكدة على الحركة "الألفية" التى أسسها مزارع من نيويورك يدعى وليم ميلر (١٧٨٢ - ١٨٤٩) إذ عكف على دراسة نبوءات الكتاب المقدس، و"أثبت" بعد سلسلة من الحسابات الدقيقة، فى كتيب نشره عام ١٨٣١، أن رجعة المسيح ستقع فى عام ١٨٤٣، وكان "ميلر" يقرأ الكتاب المقدس بالطريقة الحديثة، فلم يكن يرى أنه يستند إلى منطق الروح ويرمز إلى حقائق خالدة، بل افترض أن سفر الرؤيا مثلاً يتضمن نبوءات دقيقة بأحداث توشك أن تقع، ويمكن تحديدها بدقة العلم الطبيعى والرياضيات. أى إن الناس أصبحوا يقرأون النصوص للحصول على المعلومات، ويؤمنون بأن الحقيقة لابد من أن تخضع للبراهين المنطقية والعلمية، وكان "ميلر" يقرأ منطق الروح فى الكتاب المقدس كما لو كان منطق العقل، وكان يؤكد مع مساعده "جوشوا هاينز" باستمرار الطابع العلمى المتسق للبحوث التى كان يجريها، وكانت الحركة ذات طابع ديموقراطى أيضًا، فلكل إنسان حق تفسير الكتاب المقدس بنفسه، وكان "ميلر" يشجع أتباعه على معارضة حساباته والتوصل إلى نظريات مستقلة.

وعلى الرغم من شطط الحركة وغرابتها فقد اجتذبت الناس على الفور، فانضم إلى صفوفها نحو ٥٠٠٠٠ أمريكى، وأبدى آلاف آخرون تعاطفهم معها دون الالتحاق 'رسميا' بها، ولكن المحتوم ما لبث أن وقع، فأصبحت "الميلرية" درسًا فى مخاطر التفسير الحرفى لمنطق الروح فى الكتاب المقدس، حين لم يرجع المسيح عام ١٨٤٣ وفقًا لوعود "ميلر"، وشعر أتباعه بصدمة عنيفة. ولكن ذلك لم يكن معناه انتهاء حلم "الألفية" بل أصبح الحلم واستمر يمثل إحدى العواطف المشبوبة الكبرى فى الولايات المتحدة. فمن خضم "خيبة الأمل الكبرى" عام ١٨٤٣

ظهرت طوائف جديدة، مثل طائفة ''الأدفنتست السباعية'' (أى الرجعة فى اليوم السابع) وعدّلت الجدول الزمنى الدينى، وتجنبت وضع تنبؤات دقيقة، فأتاحت لأجيال جديدة من الأمريكيين أن يتطلعوا إلى نهاية التاريخ الوشيكة.

وكان هذا اللون الجديد الغليظ الديموقراطى من المسيحية مقصوراً فى البداية على الطبقات الفقيرة وغير المتعلمة، ولكن تشارلز فينى (١٧٩٢ - ١٨٧٥) الذى يعتبر شخصية محورية في تاريخ الدين فى أمريكا تمكن فى الأربعينيات من القرن التاسع عشر من نشره فى الطبقات المتوسطة، إذ ساعد فى جعل ما يسمى بالمسيحية ''الانجيلية''، أى التى تقوم على القراءة الحرفية للأناجيل وتهدف إلى هداية العلمانيين إلى دين المسيح، العقيدة السائدة فى الولايات المتحدة بحلول منتصف القرن التاسع عشر. وكان ''فينى'' يستخدم الأساليب الغريبة الطليقة التى اتبعها أسلافه من 'الأنبياء' الأمريكيين ولكنه كان يخاطب المحامين والأطباء والتجار، ويحثهم على الإحساس بالمسيح مباشرة، دون وساطة المؤسسة الدينية، وأن يفكروا بأنفسهم، وأن يتمردوا على هيمنة علماء اللاهوت فى شتى الطوائف. كما كان يحث مستمعيه من أبناء الطبقة المتوسطة على مشاركة الانجيليين الآخرين فى الإصلاح الاجتماعى.

كانت الدولة قد أعلنت بعد الثورة استقلالها عن الدين، وبدأ المسيحيون من شتى المذاهب، فى نفس الوقت، انسحابهم من الدولة، بعد أن خاب الأمل وساء الظن بالثورة التى عجزت عن الإتيان بالسعادة ''الألفية''. وبدأ البروتستانتيون يؤكدون ضرورة الحفاظ على ''الحيز'' الدينى الذى يفصلهم عن الحكومة الجمهورية التى تؤمن بالله دون كتبه ورسله، فكانوا يعتبرون أنفسهم مجتمع الرب الذى لا ينتمى إلى الحكومة الاتحادية. أى إن البروتستانتيين كانوا لا يزالون يعتقدون أن أمريكا ينبغى أن تصبح أمة ورع وتقوى، وازداد رسوخ الاعتقاد بأن ''الفضيلة العامة'' لا علاقة لها بالسياسة، أى بأنه من الأفضل للمرء أن يعمل على إتاحة الخلاص للمجتمع خارج إطار الدولة، أى فى الكنائس والمدارس وجمعيات الإصلاح المتعددة التى تكاثرت فى الولايات الشمالية فى عشرينيات القرن التاسع عشر بعد الصحوة الكبرى الثانية. وهكذا بدأ المسيحيون العمل من أجل عالم

أفضل، فقاموا بحملات ضد الرق والخمر، ومن أجل رفع الظلم عن الجماعات المهمشة، وكان الكثيرون من أتباع "ميلر" أعضاء في المنظمات التي تدعو إلى الاعتدال، وحظر المسكرات، ونصرة المرأة. ولا شك أن ذلك كله كان يتضمن عنصراً من عناصر الرقابة الاجتماعية. كما كان هناك دافع تعصب ذميم للسكان الأصليين في التأكيد على الفضائل البروتستانتية الخاصة مثل التقتير وعدم السّكْر والاستقامة والنظافة، إذ انزعج البروتستانتيون أيّما انزعاج من تدفق المهاجرين الكاثوليك بأعداد هائلة على الولايات المتحدة، فلقد كانت أمريكا في وقت الثورة بلداً بروتستانتيًا لا يمثل فيه الكاثوليك إلا واحداً في المائة من المجموع الكلي للسكان، ولكنه ما إن حلت أربعينيات القرن التاسع عشر حتى كان عدد الكاثوليك يربو على ٢,٥ مليون في أمريكا، وأصبحت الكاثوليكية الرومانية أكبر الطوائف المسيحية في الولايات المتحدة. وكان هذا التطور مبعث فزع لأمة طالما اعتبرت أن البابا هو المسيخ الدجال. وكانت بعض جهود الإصلاح في إطار الحركة الإنجيلية محاولة واضحة لمقاومة ذلك النفوذ الكاثوليكي، وكانت الدعوة إلى الاعتدال، مثلاً، تستهدف معارضة ولع الأمريكيين من ذوي الأصول البولندية والأيرلندية والإيطالية بشرب الخمر.

ومع ذلك فقد كانت حركات الإصلاح الإنجيلية المذكورة حركات إيجابية وتحديثية، فقد اتسمت بتأكيد قيمة كل إنسان مهما يكن، وسعت سعيًا حثيثًا لنشر مبدأ المساواة الذي ساعد على جعل الرق أمراً ذميمًا لا يطاق في الولايات الشمالية، وإن كان ذلك لم يحدث في الولايات الجنوبية، التي لم تكن قد تأثرت فعليًا بالصحوة الكبرى الثانية، واستمر هيكلها الاجتماعي يقوم على النخبة ويتسم بمظاهر المجتمع السابق للحداثة، حتى بعد انتهاء الحرب الأهلية بزمن طويل. وهكذا فإن حركات الإصلاح ساعدت الناس على استيعاب المثل الأعلى الحديث - أي وجود حقوق إنسانية ثابتة - في إطار ديني مسيحي، على الأقل في الشمال. كما كانت الحركات الرامية إلى نصرة المرأة وإجراء الإصلاحات اللازمة في قانون العقوبات والنظم التعليمية، والتي كان المسيحيون الانجيليون يمثلون رأس حربتها، حركات تقدمية أيضًا. فكانت جماعات الإصلاح نفسها تساعد الناس على اكتساب الروح الحديثة، إذ كان أعضاء تلك الجماعات يتخذون

قراراتهم طوعًا وعن وعى كامل بالإنضمام لتلك الجماعات، ويتعلمون أساليب التخطيط والتنظيم وتحقيق الأهداف المحددة بوضوح، بطرائق حديثة عقلانية. وانتهى الأمر بالمسيحيين الانجيليين إلى أن أصبحوا العمود الفقرى لحزب الأحرار (الذى خلفه إلى حد بعيد الحزب الجمهورى الحالى) فى حين كان خصومهم (الأضواء القديمة والكاثوليك) يميلون إلى تفضيل الحزب الديموقراطى. أى إن الأحرار / الجمهوريين كانوا يريدون إنشاء "امبراطورية الصلاح" فى أمريكا، على أساس فضائل التقوى والورع لا على فضائل التنوير.

وهكذا لم يعد الانجيليون، بحلول منتصف القرن التاسع عشر، مهمشين أو خاضعين لأى قيود، فلقد نجحوا فى تحدى المؤسسة العلمانية وإسماع الجميع أصواتهم، وكانوا قد انخرطوا آنذاك فى كفاح يرمى إلى فتح جديد للمجتمع الأمريكى، وقد قر عزمهم على إعادته إلى الصيغة البروتستانتية الصادقة. وكانوا يفخرون بما أنجزوه، فلقد خلفوا آثاراً لا تمحى في الثقافة الأمريكية، التى أصبحت، على الرغم من الطابع العلمانى لدستور الولايات المتحدة، أقرب إلى المسيحية آنذاك عما كانت فى أى يوم من الأيام، إذ ارتفع عدد الهيئات الكنسية فى الولايات المتحدة ما بين عامى ١٧٨٠ و ١٨٦٠ ارتفاعًا مذهلاً، فاق بمراحل المعدل الوطنى للزيادة السكانية. ففى عام ١٧٨٠ لم يكن عددها يتجاوز ٢٥٠٠، وارتفع الرقم إلى ١١٠٠٠ بحلول عام ١٨٢٠، ثم وصل فى عام ١٨٦٠ إلى ٥٢٠٠٠، وهو رقم كبير حقًا، يمثل زيادة بلغت ٢١ ضعفًا. وإذا شئنا المقارنة، وجدنا أن تعداد سكان الولايات المتحدة ازداد من نحو أربعة ملايين فى عام ١٧٨٠ إلى عشرة ملايين فى عام ١٨٢٠ ثم إلى ٣١ مليونًا فى عام ١٨٦٠، أى إنه تضاعف أقل من ثمانية أضعاف. وهكذا فبينما كان الدين فى أوروبا يزداد اقترانًا بالمؤسسة الاجتماعية، وكان الناس العاديون يتحولون إلى أيديولوجيات بديلة، كانت البروتستانتية فى أمريكا قد منحت الناس قوة الوقوف فى وجه المؤسسة الاجتماعية، واستمر ذلك الاتجاه حتى ليصعب علينا اليوم أن نجد حركة شعبية فى أمريكا لا ترتبط بالدين بصورة ما. وبحلول الخمسينيات من القرن التاسع عشر كانت المسيحية فى أمريكا حية نابضة، وبدت متأهبة لتحقيق انتصارات جديدة.

كانت الصورة بالغة الاختلاف فى أوروبا. فكانت الأيديولوجيات الرئيسية التى يدخل الناس العالم الحديث بها علمانية لا دينية، كما كان اهتمام الناس ينصب بصورة متزايدة على هذا العالم لا على العالم الآخر، على نحو ما اتضح فى كتابات ''جورج فيلهلم فريدريش هيجل'' (١٧٧٠ - ١٨٣١) الذى هبط بصورة الإله المتعالى إلى الأرض وجعلها صورة إنسانية، قائلاً إن سبيل الإنسان إلى تحقيق ذاته هو كل ما ينتمى إلى هذا العالم لا ما يقع وراءه، ويقول فى كتابه ظواهر العقل (١٨٠٧) إن 'الروح العالمية' (العقل الكلى) لا تحقق إمكاناتها الكاملة إلا إذا غمرت نفسها تماماً فى الظروف المكانية والزمانية، على ما تفرضه تلك من حدود وقيود، وهى تجد أقصى تحقيق لها فى عقل الإنسان، ومن ثم فعلى البشر أن يتخلوا عن الفكرة القديمة - فكرة الإله المتعالى - حتى يفهموا أنهم أيضًا ربانيون. ويمكن النظر إلى هذه الأسطورة، التى تعتبر صورة جديدة من صور الحلول (التجسد) المسيحية، على أنها كانت تمثل علاجًا للإحساس بالاغتراب عن العالم الحديث عند الكثيرين من أبنائه. لقد كانت محاولة لإعادة إضفاء القداسة على عالم أُفرغ من الألوهية وللارتقاء برؤية العقل الإنسانى الذى أصبح يبدو محدود الطاقة بسبب فلسفة ديكارت و''كانط''. ولكن أسطورة هيجل كانت تعبر أولاً وقبل كل شىء عن قوة الاندفاع التقدمية للحداثة. لم تكن هناك إحالة إلى عصر ذهبى قديم، فالعالم فى نظر ''هيجل'' يعيد خلق نفسه باستمرار، ولم يكن ''هيجل'' يؤمن إيمان المحافظين بأن الأول لم يترك للآخر شيئًا، بل كان يتصور عملية جدلية يقوم البشر فيها، باستمرار ودون توقف، بتدمير الأفكار القديمة التى كانت مقدسة ولا خلاف عليها يومًا ما. وطبقًا للمذهب الجدلى، تتولد من كل حالة قائمة حالة مناقضة لها، ويتضارب النقيضان ثم يتكاملان فيما يتحقق بعد ذلك من تركيب جديد، ثم تتكرر العملية وتبدأ خطواتها من جديد. وفى إطار هذه الرؤية لا يمكن العودة إلى الأسس والأصول، بل هو تطور متواصل يؤدى إلى إيجاد حقائق جديدة كل الجدة وغير مسبوقة.

وكانت فلسفة ''هيجل'' تعبيراً عن قوة التفاؤل الدافعة للعصر الحديث، بعد أن خلّف الروح المحافظة وراءه، دون أدنى احتمال فى العودة، ولكن البعض لم يستطع أن يفهم سر اهتمام ''هيجل'' بموضوع الإله أصلاً، إذ كان بعض الأوروبيين

قد بدأوا النظر إلى الدين ومنطق الروح لا بصفتهما من الموضوعات البالية فحسب، بل باعتبارهما أيضًا قادرين على إحداث ضرر مؤكد بالبشر، قائلين إنهما لا يعالجان إحساسنا بالاغتراب بل يزيدانه ويعمقانه. وهكذا جاء لودفيج فاورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) ليقول إن الدين حين يقيم الإله نقيضًا للإنسانية، فإنه يتسبب في "فصل الإنسان وعزله عن ذاته... فالإله كامل، والإنسان ناقص؛ والإله باق والإنسان فان، والإله قدير علي كل شيء، والإنسان لا حول له ولا طول". وكان كارل ماركس يرى أن الدين من أعراض المجتمع المريض، وأنه أفيون يعين البشر على تحمل النظام الاجتماعي المريض، ويحرمهم من الإرادة اللازمة للعثور على علاج شافٍ عن طريق صرف العقل عن هذا العالم وتوجيهه إلى العالم الآخر.

وبدأت آراء الملحدين تحظى بمكانة معنوية رفيعة، على نحو ما اتضح في أعقاب نشر كتاب أصل الأنواع وتطورها بالانتخاب الطبيعي عام ١٨٥٩ الذى وضعه "تشارلز داروين" (١٨٠٩ - ١٨٨٢) والذى كان يمثل مرحلة جديدة من مراحل العلم الحديث. إذ لم يقف "داروين" عند حدود جمع الحقائق، على نحو ما أوصى به "فرانسيس بيكون"، بل قدم "فرضية" علمية تقول إن الحيوانات والنباتات والبشر لم تخلق في صورتها الكاملة (كما يوحى الكتاب المقدس بذلك) بل تطورت تطورًا بطيئًا على امتداد فترة طويلة من التكيف مع بيئاتها. وقال في كتابه "انحدار نسب الإنسان" (١٨٧١) إنه يفترض أن الإنسان العاقل Homo sapiens انحدر عن طريق الارتقاء من الصورة الأولية للكائنات العليا التى انحدر فيها إنسان الغابة (أورانجوتان) والغوريلا والشيمبانزى. ولقد أصبح اسم "داروين" مرادفًا للإلحاد فى دوائر الأصوليين، وإن كان كتاب أصل الأنواع لا يقصد الهجوم على الدين، بل كان عرضًا لنظرية علمية يتسم بالتعقل والدقة. وكان "داروين" نفسه لا أدريًا وإن كان دائمًا ما يبدى احترامه للإيمان الدينى. وعلى أى حال فقد أصبح الكتاب المذكور نقطة تحول تاريخية، وبيعت منه ١٤٠٠ نسخة في يوم ظهوره في المكتبات، ولا شك أنه اشترك مع كتب "داروين" الأخرى في توجيه ضربة جديدة لاحترام الإنسان لنفسه. فإذا كان

''كوبيرنيكوس'' قد زحزح الإنسان عن مركز الكون، وكان ''ديكارت'' و''كانط'' قد جعلا الإنسان غريبًا فى العالم الطبيعى، فإن ''داروين'' جاء ليوحى بأنه حيوان وحسب، أى بأن الله لم يخلقه بصفة خاصة، بل بأنه نشأ وارتقى مثل سائر الأشياء. وهكذا بدا أنه لا يوجد مكان لإله فى عملية الخلق، وأن الدنيا ''بأنيابها ومخالبها المخضبة بالدم'' ليس من ورائها هدف إلهى.

ومع ذلك ففى السنوات التى أعقبت نشر أصل الأنواع مباشرة، لم تسمع أصوات رد الفعل الدينى، وكان أعلى صوت فى العام التالى هو صوت الضجة التى ثارت عندما نشر سبعة من رجال الدي الأنجليكانيين كتابًا بعنوان مقالات ودراسات يتيح للقارئ غير المتخصص الاطلاع على أحدث ثمار نقد الكتاب المقدس. وكان العلماء الألمان قد شرعوا منذ أواخر القرن الثامن عشر فى تطبيق الطرائق الجديدة فى التحليل الأدبى، وعلم الآثار، واللغويات المقارنة، على الكتاب المقدس، مستخدمين المنهجية العلمية التجريبية فى الدراسة، فقالوا إن الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس، التى جرى العرف على نسبتها إلى موسى عليه السلام، لم تكتب فى الواقع إلا بعد وفاته بزمن طويل، وبأقلام عدد من شتى المؤلفين، وإن سفر إشعياء له مصدران اثنان على الأقل، وأنه من المحتمل ألا يكون داود عليه السلام هو الذى كتب المزامير، وإن معظم المعجزات الموصوفة فى الكتاب المقدس لا تزيد عن كونها استعارات أو مجاز أدبى ولا يمكن فهمها فهمًا حرفيًا، وإنه يكاد يكون من المؤكد أن الكثير من الأحداث الواردة فى الكتاب المقدس غير تاريخية. وقال رجال الدين البريطانيين فى كتابهم المذكور إنه ينبغى عدم معاملة الكتاب المقدس معاملة خاصة، بل لابد من تناوله بأساليب النقد الصارمة التى نطبقها على النصوص الأخرى. كان ''النقد الرفيع'' الجديد يمثل انتصار الخطاب العقلانى لمنطق الذهن على منطق الروح، أى إن العلم العقلانى قد أخضع ثمار منطق الروح فى الكتاب المقدس للفحص الثورى واكتشف أن بعض ما تقوله ''زائف''، إذ قال الناس إن حكايات الكتاب المقدس لا تزيد عن كونها أساطير وهى الكلمة التى أصبح معناها لدى العامة مرادفًا لكلمة ''أكاذيب''، وهكذا أصبح 'النقد الرفيع' فيما بعد ''البعبع'' المخيف للأصوليين المسيحيين لأنه

كان، فيما يبدو، هجوماً ضارياً على الدين، وإن كان سبب ذلك فى الحقيقة هو أن أبناء الغرب قد فقدوا الطاقة الأصيلة لمنطق الروح فأصبحوا يتصورون أن العقائد والقصص الواردة فى الكتب المقدسة من نتاج منطق العقل، أى حكايات تزعم دقة الوقائع وظواهر يمكن بحثها بحثاً علمياً. وهكذا فإن النقد الرفيع قد أثبت استحالة قراءة الكتاب المقدس قراءة حرفية تماماً، وربما يكون قد ساهم بذلك فى تقديم المقابل الصحّى للاتجاه الذى كان يتنامى لإضفاء الطابع "العلمى" على الدين المسيحى الحديث.

وعندما لاحظ بعض المسيحيين، مثل آسا جراى (١٨١٠ - ١٨٨٨) وهو صديق أمريكى لداروين وعالم مثله، التفاوت القائم بين فرضية داروين والأصحاح الأول من سفر التكوين، حاولوا التوفيق بين الانتخاب الطبيعى وبين القراءة الحرفية لسفر التكوين، وبذلك وُلد ما يسمى "بعلم الخلق" الذى كتب له أن يقطع أشواطاً طويلة فى محاولة إضفاء الاحترام العلمى على سفر التكوين، ولكن ذلك كان معناه عدم إدراك طبيعة المسألة، فقصة الخلق الواردة فى الكتاب المقدس تقوم على منطق الروح وليست سرداً تاريخياً لأصل الحياة، أى إنها أقرب ما تكون إلى التأملات الروحية للدلالة القصوى للحياة نفسها وهى التى لا شأن لمنطق العقل بها.

والواقع أن نشر أصل الأنواع قد تسبب، دون قصد من داروين، فى وقوع مناوشة مبدئية بين الدين والعلم، وإن كانت الطلقات الأولى فى ذلك الاشتباك لم يطلقها أهل الدين بل العلمانيون العدوانيون. فرأينا فى انجلترا توماس هـ. هكسلى (١٨٢٥ - ١٨٩٥) وفى القارة الأوروبية كارل فوغت (١٨١٧ - ١٨٩٥) ولودفيج بوخنر (١٨٢٤ - ١٨٩٩) وجاكوب مولشوط (١٨٢٢ - ١٨٣٩) و إرنست هيكيل (١٨٣٤ - ١٩١٩) يشيعون نظرية داروين بين الناس، فيطوفون بالبلدان، ويحاضرون الجماهير المحتشدة، فى محاولة لإثبات التناقض بين العلم والدين، وكانوا فى الواقع يدعون لحملة مناهضة للدين.

كان هكسلى يرى بوضوح أنه يواجه معركة لا شك فيها، مؤكدا أن العقل لابد أن يكون المعيار الأوحد للحقيقة، وأن على الناس أن يختاروا إما منطق الروح أو

العلم العقلاني، بمعنى استحالة الحلول الوسط، "فلابد أن يستسلم أحدهما بعد صراع مجهول الأمد" وكان هكسلي يرى أن العقلانية العلمية دين علماني جديد، يتطلب التحوّل إلى اعتناقه والالتزام الكامل به. فكان يقول لجمهوره "عليكم أن تتبعوا عقولكم في المسائل الفكرية أينما مضت بكم هذه العقول، بغض النظر عن أي اعتبار آخر، وعلى العكس من ذلك، لا تتظاهروا بأن أي نتيجة تتوصلون إليها في أي مسألة فكرية قد بلغت حد اليقين إذا لم تثبت صحتها وما لم يكن من الممكن إثبات صحتها". وكان هكسلي يستند إلى تيار الثقافة الحديثة التقدمية برمته، الذي أنجز من النتائج الباهرة ما جعله قادراً على الزعم بأنه وحده الحَكَمُ في حقيقة الأشياء. ولكن تعريف الحقيقة قد ضاق هنا فأصبح يقتصر على "ما تثبت صحته ويمكن إثبات صحته"، وهو تعريف من شأنه، إذا نحّينا الدين جانباً، استبعاد حقيقة الفن أو الموسيقى. أي إن هكسلي لم يكن يرى إمكان ولوج طريق آخر، فالعقل لديه هو الصادق، وثمار منطق الروح التي يأتي بها الدين كاذبة، أي إن ذلك كان بمثابة إعلان نهائي للاستقلال عن قيود منطق الروح التي سادت في الفترة المحافظة. فلم يكن على العقل أن يلجأ إلى محكمة أعلى، فلا يعترف بقيود الأخلاق بل يجب أن يسير في الطريق إلى النهاية "بغض النظر عن أي اعتبار آخر". ومضى أصحاب هذه الحملة في أوروبا إلى مدى أبعد من ذلك في حربهم ضد الدين، فوضع "بوخنر" كتاباً حقق مبيعات هائلة عنوانه القوة والمادة، وكان كتاباً بدائياً لم يحظ باحترام هكسلي نفسه، وكان يقول فيه إن الكون لا غاية له، وإن كل شيء في الدنيا نشأ من خلية بسيطة وإنه لا يؤمن بالإله إلا البلهاء. ولكن الأعداد الكبيرة من الناس الذين قرأوا هذا الكتاب والجماهير الغفيرة التي كانت تحتشد لسماع محاضرات هيكيل كانت تدل على أن عدداً لا يستهان به من أبناء أوروبا كانوا يريدون أن يسمعوا أن العلم قد أثبت خطأ الدين بصورة نهائية.

كان السبب في ذلك هو أن العلماء والنقاد والفلاسفة المحدثين قد تناولوا الحقائق الدينية كأنما كانت ثماراً لمنطقة العقل، فبدت غير معقولة، وفي عام ١٨٨٢ أعلن فردريش نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) أن الإله قد مات. وهو يقص في

كتابه العلم المرح قصة رجل مجنون يجرى ذات صباح فى السوق صائحًا ''أريد الإله!'' وعندما سأله السابلة فى دهشة واستعلاء إن كان يتصور أن الرب قد هاجر أو فر هاربًا اتسعت حدقتا عينى المجنون وصاح ''أين ذهب الإله ؟ لقد قتلناه - أنتم وأنا ! نحن جميعًا قتلته !'' وكان المعنى المهم الذى يرمى إليه نيتشه هو أن الإحساس بالقداسة يذوى ويموت دون منطق الروح، ودون عقائد وطقوس وصلوات، أى إن المحدثين حين حّولوا ''الإله'' إلى حقيقة فكرية خالصة، وبذلوا جهودهم للتوصل إلى الإله عن طريق الذهن وحده، على نحو ما حاول بعض المؤمنين المحدثين أن يفعلوا، فإنهم قتلوا الإحساس به فى أنفسهم. أى إن حركة الثقافة المتجهة إلى المستقبل برمتها جعلت من المحال عليهم ولوج الطرائق التقليدية لإدراك القداسة إدراكًا نفسيًا. وكانوا يشبهون، من هذه الزاوية، اليهود ''المارانو'' القدامى الذين وجدوا أنفسهم، لأسباب بالغة الاختلاف، فى برزخ دينى حائر، إذ كان الكثيرون من المحدثين يرون أن حقائق الدين هشة وتعسفية وغامضة.

كان المجنون الذى صوره نيتشه يقول إن موت الإله قد اقتلع الإنسانية من جذورها، وتسبب فى انحراف الأرض عن مسارها، وجعلها تضرب على غير هدى فى كون تسوده الفوضى، فكل ما كان يرسم للإنسانية وجهتها وطرائقها قد اختفى. وكان يتساءل : أما زال هناك 'أعلى' و'أسفل' ؟ أفلسنا ضالّين كأنما نسير فى شعاب عدم لا نهائى ؟'' وهكذا فإن الرعب العميق، والإحساس بانعدام المعنى وبالفناء، سوف يصبح جزءًا من تجربة الحداثة. وكان نيتشه يكتب ما كتبه فى الوقت الذى كانت فرحة الحداثة الطاغية قد بدأت تفضى إلى خشية مجهولة. ولم يقتصر تأثير ذلك على المسيحيين فى أوروبا، بل امتد إلى اليهود والمسلمين الذين كانوا قد بدأوا أيضًا خطوات التحديث، وواجهوا فيه الحيرة نفسها.

الفصل الرابع

اليهود والمسلمون والحداثة

(١٧٠٠ - ١٨٧٠)

إذا كان المسيحيون فى أوروبا وأمريكا قد وجدوا التحديث عسيراً، فلقد واجهت اليهود والمسلمين مشكلات أعوص في التحديث، فكان المسلمون يرون الحداثة قوة أجنبية غازية، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالاستعمار والسيطرة الأجنبية، وكان عليهم أن يتكيفوا مع حضارة شعارها الاستقلال، وهم يعانون من التبعية السياسية.

4

وكانت صيغة الحداثة تتسم بعداء واضح لليهودية، فكان مفكرو التنوير، على الرغم من كل ما يقولونه عن التسامح، لا يزالون ينظرون باحتقار إلى اليهود، إذ وصفهم فرانسوا-ماري ڤولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) في قاموسه الفلسفي (١٧٥٦) بأنهم "أمة تتسم بالجهل المطبق" وبأنهم يجمعون بين "البخل الحقير وأبشع الخرافات وبين البغض الشديد لجميع الأمم التي احتملتهم بصدر رحب". وأما البارون دولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩) الذي يعتبر من أوائل الأوربيين الذين أعلنوا إلحادهم صراحة، فكان يصف اليهود بأنهم "أعداء الجنس البشري". وكان كانط وهيجل يعتبران اليهودية دينًا خانعًا حقيرًا يناقض العقلانية تمامًا، وكان كارل ماركس، الذي ينحدر من أصول يهودية، يقول بأن اليهود هم المسئولون عن الرأسمالية، والتي كانت تعتبر في نظره مصدر شرور العالم جمعاء، وهكذا كان على اليهود أن يتكيفوا مع الحداثة في جو من الكراهية.

أما فى أمريكا فإن تطورات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد قسمت المسيحيين البروتستانت إلى معسكرين متعارضين، وكان هناك صراع مماثل بين يهود أوربا الشرقية في الوقت ذاته، إذ انقسم يهود بولندا وجاليسيا وبيلاروسيا وليتوانيا إلى حزبين متعارضين، وقد نهض كل منهما بدور حاسم في تكوين الأصولية اليهودية. وكان الحزب الأول يسمى حزب "الحسيدية"(*) الذي لم يكن يختلف عن "الأضواء الجديدة"، وظهر في نفس الوقت الذى كان الكالفينيون الأمريكيون يشهدون فيه "الصحوة الكبرى الأولى". ففى عام ١٧٣٥ أعلن يهودى فقير من أصحاب إحدى الحانات، اسمه إسرائيل بن إليعزير (١٧٠٠ -

(*) "الحسيدية" Hassidism بالعبرية "حسيدوت" المشتقة من كلمة "حسيد" التى وردت فى العهد القديم، ومعناها "تقى" أو "ورع". وكانت الكلمة تُستخدم للإشارة إلى جماعات يهودية تتسم بالماس الدينى والتقوى، يقال إنها كانت موجودة فى القرن الثانى قبل الميلاد، ثم أصبحت تشير إلى الحركة الدينية الصوفية التى أسسها وتزعمها "بعل شيم طوف" فى القرن الثامن عشر.

١٧٦٠) أنه أُنزل عليه وحىٌ جعله ''سيد الاسم'' (''بعل شيم''(*) بالعبرية) وهى الصفة التى تطلق على الذين يداوون المرضى بالإيمان ويخرجون العفاريت من الأجساد - فى اعتقادهم - والذين كانوا يطوفون بالقرى والمناطق الريفية فى بولندا لممارسة معجزات الشفاء باسم الإله. ولكن سرعان ما اكتسب إسرائيل سمعة خاصة لأنه كان يلبى حاجات الفقراء الروحية والجسدية معاً، فأصبح يعرف باسم ''بشط'' وهو اختصار يضم الحروف الأولى للتعبير العبرى ''بعل شيم طوف'' أى صاحب الاسم الطيب، أو الأستاذ ذو المكانة الاستثنائية. وكانت الفترة التى ظهر فيها من الأوقات العصيبة فى حياة اليهود البولنديين، إذ لم يكن الناس قد أفاقوا تماماً من هول فضيحة ''شابتاى''، وكانت الجاليات اليهودية التى وقعت فى مشكلات اقتصادية خطيرة منذ مذابح عام ١٦٤٨، تواجه أزمة روحية، إذ إن أغنياء اليهود لم يقوموا، فى صراعهم من أجل البقاء، بتوزيع أعباء الضرائب على الجميع بالعدل والإنصاف، فاتسعت الفجوة الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء، وقام الأقوياء الذين يرتادون بلاط النبلاء بالسيطرة على ''القهال'' (مجلس الإدارة المحلية) وأصبح الفقراء بلا عائل ولا سند، وزاد الطين بلة تواطؤ كثير من الحاخامات فى ذلك القهر، فلم يراعوا الفقراء، وأهدروا طاقاتهم الذهنية فى مناقشات سوفسطائية حول التفاصيل الدقيقة للشرعة اليهودية، فشعر الفقراء بأنهم منبوذون، ونشأ فراغ روحى، وانحطّت الأخلاق العامة، وانتشرت الخرافات. وحاول الوُعّاظ الشعبيون تعليم أفقر فقراء اليهود، وتبنوا قضيتهم، وهاجموا المؤسسة الحاخامية بسبب إهمالها الواجب المنوط بها. وكان هؤلاء ''الحسيديون'' (أى الاتقياء) كثيراً ما يشكلون خلايا مستقلة ومجموعات عبادة مستقلة عن الكنيس اليهودى. وهكذا قدم ''بشط'' المذكور نفسه إلى هذه الدوائر

(*) ''بعل شيم'' Baal Shem عبارة عبرية تعنى ''سيد الاسم'' أو ''من امتلك ناصية الاسم''. والمقصود هنا اسم الإله، إذ كان من المعتقد أن من أجاد استخدام هذا الاسم سيصبح قادراً على التحكم فى الكون من خلال التحكم فى الذات الإلهية. وتشير تسمية ''بعل شيم'' إلى مجموعة من المتصوفين اليهود ادعوا مقدرتهم على الإتيان بالمعجزات، وكان مؤسس الحركة الحسيدية إسرائيل بن إليعازر (الذى عُرف بلقب ''بعل شيم طوف'') أحد هؤلاء.
المسيرى، الموسوعة، م ٥ ص ص ٣٥٨ : ٣٥٩.

"الحسيدية" في عام ١٧٣٥ عندما أعلن أنه "بعل شم"، وأصبح الحاخام الخاص بها.

وتمكن "بشط" من إجراء تغييرات جذرية في الحركة الحسيدية التي أصبحت تسعى إلى انتزاع السلطة من أيدى الحاخامات الفاسدين، وتلبية الحاجات الروحية للشعب. وبحلول عام ١٧٥٠ كانت خلايا الحركة الحسيدية قد ظهرت في معظم مدن 'بودوليا'، و 'ڤولهينيا'، و'غاليسيا'، و'أوكرانيا'. وتشير تقديرات المصادر المعاصرة إلى أن "بشط" تمكن في أواخر حياته من اجتذاب نحو أربعين ألف من الأتباع، وكانت كل مجموعة منهم تصلى في الكنيس الخاص بها والمستقل عن سواها. وفي أوائل القرن التاسع عشر أصبحت الحركة تسيطر على معظم الجاليات اليهودية في بولندا، و'أوكرانيا'، وشرق غاليسيا، ورسخت دعائمها في روسيا البيضاء ورومانيا، بل وبدأت تغزو ليتوانيا.

وكانت الحسيدية، شأنها في ذلك شأن بروتستانتية الأضواء الجديدة، حركة جماهيرية تعارض المؤسسة الدينية، فشكلت جماعاتها الدينية، مثلما أنشأت الأضواء الجديدة كنائسها الخاصة بها. وكانت كل منهما حركة شعبية تضم عناصر الموروث الشعبي التقليدي، ومثلما كان رجال البروتستانتية الثورية يهاجمون 'النخبة' بسبب اعتماد رجالها على 'العلم' والخبرة اللاهوتية، كان الحسيديون يهاجون الحاخامات بسبب دراساتهم العقيمة للتوراة، فأعلن "بشط" أن الصلاة لها الأسبقية على دراسة التوراة - وهي خطوة ثورية حقًا، إذ كان اليهود على امتداد قرون طويلة يجعلون دراسة التوراة أساسًا لقبول سلطة الحاخام، ولكنهم رأوا الحاخامات وقد أهملوا المشاكل الاجتماعية الملحة للناس، وحصروا أنفسهم في النصوص المقدسة، وهكذا أدانت الحسيدية تلك الدراسة التي تجعل الدين مقصورًا على 'التوافه'، ولو أن الحسيديين لم يهملوا دراسة النصوص المقدسة بمنهجهم الخاص.

وإذا كانت حركة الأضواء الجديدة في البروتستانتية حركة تحديث روحية، فإن الحسيدية كانت حركة إصلاحية محافظة، وكانت روحانيتها تعتمد على الأساطير، وتقوم على الرموز اللّورية، أي على أسطورة الشرار الإلهي الذى حُبس

فى المادة أثناء الكارثة الأولى، ولكن ''بشط'' غـيّـر من هذه الصـورة أو الرؤية المأساوية إلى تعبير إيجابى عن وجود الإله فى كل مكان، قائلاً إن الإنسان يستطيع أن يجد الشرارة الإلهية فى جميع الأشياء وبصورة مطلقة، فلا يوجد مكان لا يوجد فيه الإله، وكان سبيل المؤمن بالحسيدية حقًا إلى إدراك ذلك الجانب الإلهى الخفى هو أسلوب التركيز التوحّد بالإله (''ديفيقوت''(*) بالعبرية) فى جميع الأوقات، وكان يقول إنه لا يوجد أى نشاط إنسانى يمكن وصفه بالدنس، مهما كان مغرقًا فى طابعه الدنيوى أو الجسدى، فالإله موجود دائمًا وقريب من الناس، ويمكن الإحساس بوجوده أثناء قيام 'الحسيدى' بتناول الطعام والشراب أو المضاجعة أو إجراء الصفقات التجارية، وكان يؤكد ضرورة إظهار أتباع الحسيدية لوعيهم بهذا الوجود الإلهى. وهكذا كانت الصلاة الحسيدية منذ البداية صاخبة زاخرة بضجيج النشوة والحركات الجسدية الغريبة العنيفة التى كان يقصد بها أن تساعدهم على الاستغراق بكيانهم كله فى الصلاة. فكانوا يصفقون بالأكُفّ، ويلقون برؤوسهم إلى الخلف وإلى الأمام، ويضربون الجدران بأيديهم، ويميلون بأجسادهم إلى الأمام وإلى الخلف. وكان على 'الحسيدى' أن يتعلم - على مستوى أعمق من المستوى الذهنى - أن كيانه كله يجب أن يصبح أداة طيعة فى أيدى القوة الإلهية القائمة فى محيطه المباشر، مثلما يتراقص لهب الشمعة مع كل هبة من هبات الريح. بل وكان بعضهم يقلب نفسه رأسًا على عقب فى الكنيس، تعبيرًا عن انقلاب الذات على نفسها فى استسلامها الكامل للإله.

ولكن التجديدات التى أتت بها ''الحسيدية'' كانت تضرب بجذورها فى الماضى، وكان يقدمها أصحابها باعتبارها استعادة لحقيقة قديمة عريقة. وكان ''بشط'' يزعم أنه قد أحاط بعلم الأسرار الإلهية المنسوبة إلى أحيجا الشلواهى

(*) ''ديفيقوت'' Devekut كلمة عبرية تعنى ''الالتصاق بالإله'' أو التوحد معه، وتشير إلى مفهوم جوهرى فى التراث الصوفى اليهودى (القبالاه)، يستند إلى العبارة التى وردت فى سفر التثنية (١١ / ١٢) : ''لتحبوا الرب إلهكم وتلتصقوا به''. إلا إن ''مفهوم ديفيقوت'' لا يعنى الخضوع للإله أو الفناء فيه، وإنما يعنى التوحد الذى يقود الإنسان إلى معرفة سر الإله وطبيعته، ومن ثم إلى التحكم فى الكون بل والتأثير فى الإله نفسه.
المسيرى، الموسوعة، م ٤ ص ١٧٨.

Ahijah of Shilo ، معلم النبى إليا Elijah ، وأنه هو نفسه تجسيد لروح ذلك النبى. وكان "بشط" وأتباعه لا يزالون يقرأون النصوص المقدسة بنفس الأسلوب الصوفى القديم، أى إنهم لم يكونوا يقرأون الكتاب المقدس بعين ناقدة أو للحصول على المعلومات، بل كانت دراستهم للتوراة فى ذاتها رياضة روحية. وكان "بشط" يقول لحوارييه "سوف أعلمكم أفضل طريقة لتعليم التوراة : يجب ألا يكون الهدف هو أن يشعر المرء [أو أن يكون واعيًا] بذاته على الإطلاق، بل أن يصبح مثل أذنٍ صاغية تسمع عالم الأصوات وهو يتكلم، دون أن تتكلم هى". ومعنى ذلك أنه كان ينصح 'الحسيدى' بأن يفتح قلبه للنص، ويخلص نفسه من الذات، بمعنى تجاوزها والتعالى عليها، وهو صورة من صور النشوة التى تتطلب من 'الحسيدى' أن يدرب نفسه على إحكام السيطرة على طاقاته النفسية، وهو الذى يختلف اختلافًا بيّنًا عن انطلاقات النشوة الجائحة لدى أصحاب مذهب 'الإحياء' الأمريكى. أى إن "بشط" لم يكن يعير أى اهتمام للقراءة الحرفية للنص بل كان يتخطى الكلمات المكتوبة فى الصفحة إلى مصدرها الإلهى، مثلما كان يعلم أتباعه أن يتخطوا سطح العالم الخارجى حتى يدركوا الحضور أو الحضرة الإلهية الساكنة فيه. وتقول قصة من القصص إن "دوف بير" زاره ذات يوم، وكان "دوف بير" هذا (١٧١٠ - ١٧٧٢) عالمًا متبحرًا فى فنون القبّالة (التصوف اليهودى) وكُتب له أن يخلف "بشط" فى زعامة الحركة الحسيدية، وناقش الرجلان أحد النصوص "اللوريَة" الخاصة بالملائكة، وانتهى "بشط" إلى أن التفسير الحرفى الذى قدمه "دوف بير" للنص صحيح وإن كان ناقصًا، فطلب من زائره أن ينهض واقفًا، توقيرًا للملائكة واحترامًا، وما كاد "دوف بير" ينهض من مقعده حتى "فاض النور فغمر المنزل كله، وتصاعدت ألسنة النيران من حولهما، فأحسا [كلاهما] بوجود الملائكة التى كانا يذكرانها" وقال "بشط" لزائره عندها "إن المعانى البسيطة للنص هى التى انتهيت إليها ولكن أسلوب دراستك لا روح فيه". أى إن القراءة العقلانية الخالصة، التى تفتقر إلى المواقف 'الشعائرية' وطقوس العبادة التى تصاحب الصلاة، لم تكن كافية لتمكين الحسيدى من رؤية الحقيقة التى تنتمى إلى عالم الغيب والتى يشير إليها النص.

كانت 'الحسيدية' تتناقض من عدة وجوه مع روح التنوير الأوروبية التى كانت

قد بدأت تصل إلى شرقى أوروبا فى أواخر حياة ''بشط''، فإذا كان الفلاسفة الفرنسيون والعلماء يعتقدون أن العقل وحده قادر على الوصول إلى الحقيقة، فإن 'بشط' كان يدعو إلى الحدس الصوفى إلى جانب الحدس العقلانى. وكانت 'الحسيدية' تعارض الفصل الذى تدعو إليه الحداثة - بين الدين والسياسة، وبين المقدس والدنيوى - وتتوسل برؤية تكاملية شاملة ترى القداسة فى كل مكان. وإذا كان العلم الحديث قد جرد العالم من سحره القديم، ورأى الكون خاليًا من روح الإله، فإن المؤمن 'بالحسيدية' كان يشعر بوجود الإله وحلوله فى الكون. وعلى الرغم من أنها كانت حركة شعبية، فلم تكن ديموقراطية بأى معنى من المعانى. وكان 'بشط' يعتقد أن 'الحسيدية' العادى يستطيع تحقيق التوحد مع الإله مباشرة، وأنه لن يعثر على الطابع الإلهى إلا فى شخص ''الصَدِّيق'' (أى الرجل الصالح) الذى تمكن من إحكام فنون ''الديفيقوت'' أى الوعى الصوفى الدائم بالإله، وهو الذى ليس فى طوق معظم الناس. أى إن 'الحسيدى' كان يعتمد اعتمادًا كاملاً على 'الصَدِّيق' الذى يرعاه، وهو الموقف الذى كان يمكن أن يدينه 'كانط' باعتباره لونًا من الوصاية الحقيرة. وهكذا كانت 'الحسيدية' تتعارض على أعمق مستوى مع التنوير الذى رفضه كثير من 'الحسيديين' عندما بدأ يتغلغل فى أوروبا الشرقية.

ولم تكن المؤسسة الدينية اليهودية تأخذ 'بشط' مأخذ الجد أثناء حياته، ولكن 'دوف بير' الزعيم الجديد للحركة كان عالمًا نحريرًا ويختلف اختلافًا شاسعًا عن 'بشط'، وسرعان ما انتشرت الحركة تحت لوائه، وعندما وصلت إلى ليتوانيا، لفتت انتباه شخص ذى قوة وسطوة، هو إليجا بن سولومون زالمان (١٧٢٠ - ١٧٩٧) رئيس (جاعون) أكاديمية فيلنا، الذى استاء أشد استياء من الحركة، خصوصًا تحقيرها لدراسة التوراة، التى كان يحبها حبًا مشبوبًا، ولو أن دراسته للتوراة كانت تختلف كثيرًا عن الدراسات السوفسطائية التى كان يقوم بها الحاخامات البولنديون الفاسدون، كما كانت تتميز بنزعة صوفية عميقة. ويقول لنا أبناؤه إنه كان يعكف على الدراسة طول الليل، وقد وضع قدميه فى ماء مثلج حتى يظل يقظًا متنبهًا. وكانت دراسة التوراة لهذا الجاعون عملاً إيجابيًا لا يقارن بموقف 'الحسيدية' منها، فكان يجد لذة فيما يسميه ''جهد'' الدرس. ويبدو أن

نشاطه الذهنى والنفسى العميق قد أوصله إلى مستوى جديد من الوعى. وحينما كان يسمح لنفسه بالنوم، كانت التوراة تتخلل أحلامه وتجعله يشعر بصعود صوفى إلى الألوهية. وهكذا كانت دراسة التوراة بمثابة مقابلة مع الإله. فعلى نحو ما أوضح الحاخام حاييم ڤولوزينر (١٧٤٩ - ١٨٢١) الذى سوف نلتقى به فيما بعد، "إن من يدرس التوراة يتصل بالإله، فالإله والتوراة شىء واحد". ولكن الجاعون خصص بعض الوقت أيضًا للدراسات الحديثة فكان ضليعًا فى الفلك والتشريح والرياضيات واللغات الأجنبية وكان يرى أن 'الحسيدية' بدعة مارقة وتعتيمية، فاشتد الخلاف بينهما واحتد، حتى إن مؤيدى 'الجاعون'، الذين كان 'الحسيديون' يسمونهم 'المتنجديم' (أى الخصوم) أحيانًا ما يقيمون شعائر الحداد إذا تحول واحد منهم إلى 'الحسيدية' كأنما مات، وكان 'الحسيديون' بدورهم لا يعتبرون أنصار المؤسسة الحاخامية "المتنجديم" من اليهود الحقيقيين، وانتهى الأمر إلى قيام 'الجاعون' فى عام ١٧٧٢ بإعلان أن 'الحسيديين' فى 'ڤيلنا' و'برودى' قد حرموا من رحمة الكهنوت اليهودى، وكان طردهم بمثابة صدمة عنيفة قيل إنها أودت بحياة "دوڤ بير".

وفى أواخر حياة 'الجاعون' حاول حاخام يدعى "شنور زالمان" (١٧٤٥ - ١٨١٣) وكان من زعماء 'الحسيدية' فى أوكرانيا وبيلاروسيا، إجراء مصالحة بين الطرفين ولكن 'الجاعون' رفض الكلام معه، بل إن قيام "زالمان" بنشر كتاب عنوانه هاتانيا (الدستور) (عام ١٧٩١) أدى إلى إصدار مرسوم جديد بطرد 'الحسيديين' من الرحمة الكهنوتية، وكان ذلك يدعو للأسف لأن "زالمان" كان يعمل على وضع نمط جديد من 'الحسيدية' يدعى 'حبد'(*) وكان يقترب كثيراً من الاتجاه الروحى لخصومهم (المتنجديم) إذ جعل الفكر العقلانى نقطة الانطلاق

(*) "حبد" Habad اختصار للكلمات العبرية الثلاث: "حوخماه" (الحكمة)، و"بيناه" (الفهم). و"دعت" (المعرفة)، وتدل التسمية على أعلى مراتب التجليات النورانية العشرة حسب المنظور الصوفى اليهودى (القبالى). وقد أُطلق الاسم على الحركة التى أسسها زالمان، وابتعد بها عن بعض المفاهيم الحسيدية المتطرفة مثل "التسامى عن طريق الغوص فى الرذيلة"، وإن ظل بشكلٍ عامٍ يدور فى فلك الأفكار الحسيدية التقليدية.
المسيرى، الموسوعة، م ٥ ص ص ٣٦٤ : ٣٦٦.

فى رحلة البحث الروحية. كما لم يكن 'زالمان' يعارض بعد المثل العليا للتنوير، بل وحاول إدراجها فى الإطار الصوفى الذى وضعه، إذ كان يعتقد أن طاقاتنا العقلية وحدها تعجز عن الاهتداء إلى الإله، فإذا اعتمدنا على حواسنا وحسب - بناء على ما يقوله العلماء والفلاسفة - بدا العالم فعلاً خاليًا من الألوهية، ولكن المتصوف يستطيع أن يتوسل بطاقات الحدس لديه فى النفاذ إلى نمط مختلف من أنماط الإدراك يكشف له عن الحضور الإلهى الذى يحلُّ فى جميع الظواهر. ولم يكن ''زالمان'' يعارض العقل، ولكنه كان يدعو وحسب إلى الفكرة المحافظة القديمة التى تقول بأن التفكير العقلانى لا يمثل النمط الوحيد من أنماط الإدراك، ومن ثم فعلى العقل والحدس الصوفى أن يتعاونا فى العمل جنبًا إلى جنب. وكان ''زالمان'' يقول إن اليهود إذا انغمسوا فى التأملات العقلانية وفى دراسة الموضوعات العلمانية الحديثة، أدركوا حدود عقولهم وقصورها، فسعوا إلى تجاوزها عن طريق الصلاة التى تهبهم النشوة الروحية. وكان يشجع ''الحسيديين الحبديين'' على أن يهيئوا أنفسهم للإحساس بالتعالى الروحى عن طريق الحركات العنيفة التى أتى بها ''بشت''، وكان ''زالمان'' نفسه يتدحرج على الأرض حتى يصل إلى نشوة الغيبوبة ويرقص رقصًا جامحا مثل الناس العاديين. ولكن هذه النشوة كانت تضرب بجذورها فى الدراسة والتركيز المنتظم، وكان يعلّم ''الحسيديين الحبديين'' أن يتحكموا فى نفوسهم اللاوعية عن طريق النزول إلى مستويات أعمق فى عقولهم حتى يلاقوا الحضرة الإلهية فى أساس كيانهم، شأنهم فى ذلك شأن المتصوفة فى جميع التقاليد العظيمة.

ولكن الصراع احتدم بين الحسيديين ومعارضيهم، وقضى 'زالمان' عدة أعوام فى السجن فى مدينة بطرسبرغ عندما أبلغ 'المسناغديم' السلطات الروسية أنه من مثيرى الفتن، ولكن العداء بينهما بدأ يهدأ فى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، إذ أدرك الجانبان أن خوفهما من بعضهما البعض لا يقارن بما ينبغى خشيته من جهات أخرى، وأن عليهما من ثم أن يتكاتفا ويتعاضدا لمعارضة هذه التهديدات الجديدة، وكان من بين أشد ما يبعث على القلق من تطورات بروز ما يسمى 'بالهسكلاه' Haskalah أو حركة التنوير اليهودى، التى كانت قد بدأت لتوها تتغلغل فى صفوف يهود أوروبا الشرقية، وكانت تبدو من البدع المارقة فى عيون

الحسيديين والمسناغديين جميعًا .

كانت ''الهسكلاه'' من ابتكار 'موسى مندلسون' (١٧٢٩ - ١٧٨٦) الابن النابغة لعالم من علماء التوراة الفقراء فى بلدة 'ديساو' ، بألمانيا ، وكان قد انتقل إلى برلين وهو فى الرابعة عشرة من عمره ليلحق بمعلّمه الأثير لديه هناك ، حيث استهوته الدراسات العلمانية الحديثة ، وما لبث أن تمكن - وبسرعة خارقة - من إتقان اللغات الألمانية والفرنسية والانجليزية واللاتينية والرياضيات والفلسفة ، وكان يطمح فى المشاركة فى حركة التنوير الألمانية ، وأصبح صديقًا شخصيًا لكانط ، وكان يقضى وقت فراغه كله فى الدراسة . وكان أول كتاب ينشره (عام ١٧٦٧) وعنوانه فايدون محاولة لإثبات خلود الروح على أسس عقلانية ، ولم يكن يتضمن أى عنصر من عناصر الدين اليهودى . ولكن 'مندلسون' وجد نفسه مضطرًا للدفاع عن اليهودية ، عندما واجه معاداة التنوير للدين اليهودى ، وكان ذلك رغم إرادته ، إذ تحداه كاهن سويسرى يدعى 'يوهان كاسبار لاڤاتير' فى عام ١٧٦٩ بأن يقدم على الدفاع عن اليهودية علنًا ، قائلاً إنه إذا لم يستطع أن يدحض الأدلة العقلية التى تثبت صحة المسيحية ، فعليه أن يعتنقها ، كما أزعجه التعصب فى معاداة السامية الذى كشف عنه كتيبٌ أصدره أحد المسؤولين الحكوميين فى بروسيا عام ١٧٨١ ، وكان اسم المسؤول 'كريستيان ڤيلهلم ڤان دوم' وعنوان الكتيب 'حول التحسين المدنى لأحوال اليهود' . وكانت الحجة التى ساقها 'ڤان دوم' فى هذا الكتيب تقول إنه لابد للدولة أن تقوم بحشد مواهب أكبر عدد ممكن من الناس حتى تعمل بكفاءة وتستطيع منافسة الدول الأخرى فى العالم الحديث ، ولذلك فلابد من تحرير اليهود وتمكينهم من الإندماج الكامل فى المجتمع ، وإن كان من الواجب ألا يُمنحوا جنسية الدولة أو يسمح لهم بتقلد المناصب الحكومية . وكان المفترض ضمنًا فى ذلك الكتيب أن اليهود كانوا بغضاء وأن دينهم همجىّ .

وشعر مندلسون أنه مرغم على الرد فنشر فى عام ١٧٨٣ كتابًا عنوانه ''القدس : دراسة للسلطة الدينية واليهودية'' . وكانت حركة التنوير الألمانية تتخذ موقفًا إيجابيًا تمامًا من الدين ، وكان 'مندلسون' نفسه ، فيما يبدو ، يشارك 'لوك' إيمانه المتزن بالإله دون كتبه ورسله ، ولكن هذا الإيمان يصعب اعتباره إيمانًا باليهودية .

ويظهر أن مندلسون كان يرى أن الإيمان بوجود إله خيّر أمر يعتمد على المنطق السليم، ولكنه كان يؤكد دائمًا أن العقل يجب أن يسبق الإيمان، قائلاً إننا لا يمكن أن نقبل سلطة الكتاب المقدس إلا بعد إثبات صحته عقلانيًا. وكان ذلك - بطبيعة الحال - يعكس ترتيب الأولويات الخاصة بالعقيدة التقليدية المحافظة التى كانت تقوم على التسليم بأن العقل لا يستطيع إثبات صحة القصص الواردة فى الكتب المقدسة، والتى تقوم على منطق الروح. كما كان 'مندلسون' يدعو أيضًا إلى فصل الكنيسة عن الدولة، وإلى أن يقتصر الدين على الحياة الخاصة للفرد - وكان ذلك من الحلول ذات الجاذبية الكبيرة لليهود الذين كانوا يشتاقون لتحطيم القيود التى تحصرهم فى أحيائهم الخاصة، وللمشاركة فى التيار الرئيسى للثقافة الأوروبية، فإذا أصبح دينهم مسألة خاصة محضة، فسوف يستطيعون أن يجمعوا بين اليهودية والانتماء إلى أوروبا، وكان مندلسون يصر على أن اليهودية دين عقلانى مناسب تمامًا لروح العصر، وأن عقائده تقوم على العقل، قائلاً إن الإله عندما تجلى لموسى عليه السلام فوق الجبل، أنزل على الشعب اليهودى شريعة ولم ينزل مجموعة من العقائد، وإن اليهودية - من ثم - لا تتناول إلاّ الأخلاق والسلوك الإنسانى، وتتيح لعقول اليهود حريتها الكاملة. ويبدو أن 'مندلسون' لم يكن يحيط بالكثير من العناصر الصوفية والأسطورية فى اليهودية، وكانت محاولته المذكورة هى المحاولة الأولى فى سلسلة من محاولات إقناع العالم الحديث بقبول اليهودية عن طريق فرض قالب عقلانى عليها، وهو غريب عنها - مثلما كان غريبًا عن معظم الأديان.

كانت أفكار 'مندلسون' - بطبيعة الحال - بغيضة للحسيديين وخصومهم (المتنجديم) فى أوروبا الشرقية، بل ولليهود من أتباع المذهب 'الصحيح' فى العالم الغربى كله، إذ شتمه الجميع، وقالوا إنه سبينوزا جديد، وإنه مارق هجر الدين وانضم إلى 'الأميين'، ولابد أن 'مندلسون' أحزنه ذلك، فعلى الرغم من أنه كان يجد الكثير من الغريب والمستعصى على التصديق فى اليهودية التقليدية، فإنه لم يكن يريد أن يتخلى عن 'الإله' الذى يؤمن اليهود به، ولا عن هويته اليهودية. ومع ذلك فقد كان لديه عدد كبير من الأتباع، إذ كان الكثير من اليهود قد أعربوا عن رغبتهم، منذ حادثة 'شابتاى زيفى'، واشتياقهم إلى تجاوز القيود التى تفرضها اليهودية التقليدية عليهم، وكانوا يجدون فيها لونًا من الحبس، ومن

ثم أسعدهم أن يحذوا حذو 'مندلسون'، فيخالطوا مجتمع 'الأميين'، ويدرسوا العلوم الحديثة، ويحافظوا على خصوصية إيمانهم. وكان مندلسون من أوائل الذين ابتدعوا طريقة للخروج من 'الغيتو' والانضمام إلى أوروبا الحديثة دون أن يضطر اليهود في سبيل ذلك إلى رفض انتمائهم لشعبهم وتراثهم الثقافي الخاص بهم.

وبدأ بعض هؤلاء 'الماسكليم' (''المتنورين'') يجمعون بين الانخراط في الحياة الفكرية لحركة التنوير وبين دراسة تراثهم الخاص من وجهة نظر علمانية. واتجه بعضهم، على نحو ما سوف نرى، إلى إجراء استكشاف علمي حديث للتاريخ اليهودي، وبدأ الآخرون في دراسة اللغة العبرية والكتابة بها، وهي اللغة المقدسة التي كانت مخصصة للصلوات وشعائر العبادات بين اليهود التقليديين. وبدأ دعاة التنوير 'الماسكليم' في خلق أدب عبري جديد، فأضفوا العلمانية على تلك اللغة المقدسة، في سعيهم للعثور على أسلوب أو شكل جديد للشخصية اليهودية، والتخلص مما كانوا يعتبرونه من خرافات الماضي، وتشجيع المجتمع المتنور على قبول اليهودية.

ولكن قدرة اليهود على المشاركة في التيار الرئيسي للثقافة كان محدودة إلى درجة بعيدة، بسبب القيود الخارجية المفروضة عليهم، فلم تكن الدولة تعترف بهم قانونًا، ولم يكونوا قادرين على المشاركة في الحياة السياسية، وكانوا من الناحية الرسمية، ما يزالون معزولين عرقيًا. ولكن الماسكليم كانوا يعلقون آمالاً كبيرة على التنوير، إذ رأوا أن اليهود قد ظفروا بحق المواطنة في الدولة العلمانية التي قامت في الولايات المتحدة بعد الثورة الأمريكية. وعندما جاء نابليون بونابرت، الحاكم الذي تشرب روح التنوير، فأمسك بزمام السلطة في فرنسا، وبدأ يبني امبراطورية قوية، بدا لليهود - لفترة ما - أن قرون الاضطهاد الطويلة قد انتهت وأنهم سوف يُمنحون المساواة والاحترام أخيرًا في أوروبا أيضًا.

كانت الحرية هي صيحة المعركة للثورة الفرنسية واللواء الخفاق لحكومة نابليون في فرنسا، وشعر اليهود الذين كانوا يتوقون للفرار من 'الغيتو' بفرحة طاغية، وهم بين مصدِّق ومكذب، حين أعلن نابليون أن يهود فرنسا سوف يتمتعون بحق المواطنة الكاملة في الجمهورية، ومن ثم قام في يوم ٢٩ يوليو ١٨٠٦ باستدعاء

رجالات اليهود من رجال الأعمال وأصحاب البنوك والحاخامات إلى فندق أوتيل دى ڤيل فى باريس حيث أقسموا قسم الولاء للدولة. ولم تمض أسابيع معدودة حتى دعا نابليون إلى عقد هيئة لأعلام اليهود أطلق عليها اسم ''السنهدرين الأكبر''(*) - و''السنهدرين'' هو المجلس الحاكم اليهودى الذى لم يجتمع منذ تدمير المعبد فى القدس عام ٧٠ ميلادية. وكانت صلاحية هذه الهيئة هى الموافقة الدينية على قرارات المجلس القديم. وغمرت اليهود نشوة عارمة، وأعلن الحاخامات أن الثورة الفرنسية كانت بمثابة ''الشريعة الثانية التى أنزلت على طور سينين''، و''خروجنا من مصر، وحريتنا الثانية''، وأن ''العصر المشيحانى قد وصل إلى هذا المجتمع الجديد القائم على الحرية والمساواة والإخاء''. وكلما اكتسحت جيوش نابليون بلدا من بلدان أوروبا، طبق نابليون هذه المبادئ فيه - فى هولندا، وإيطاليا وإسبانيا، والبرتغال، وبروسيا. وكان يرغم البلدان واحداً بعد الآخر على تحرير اليهود فيه.

ولكن عداء التنوير لليهود كان قائماً حتى أثناء اجتماع المجلس الأول فى عام ١٨٠٦، على نحو ما اتضح فى الخطاب الذى ألقاه 'لويس كونت موليه'، رئيس شرطة نابليون، وتضمن الإساءة إلى اليهود، إذ قال إنه سمع أن المرابين اليهود فى 'الألزاس' كانوا يتجنبون الالتحاق بالجيش ويسلخون السكان بفرض الفوائد الربوية على القروض، وإن على المندوبين اليهود فى المجلس أن يقوموا - من ثم - ببعث روح الأخلاق المدنية القويمة التى فقدها اليهود على امتداد قرون طويلة من ''الوجود الحقير''. وفى ١٧ مارس ١٨٠٨ فرض نابليون قيوداً اقتصادية على اليهود بموجب ما أصبح يسمى فيما بعد ''بالمراسيم البشعة''، إذ أدت إلى إفلاس آلاف الأسر اليهودية فى السنوات الثلاث التى طبقت فيها، ويقول المؤرخ

---

(١) ''السنهدرين'' Sanhedrin صيغة عبرية للكلمة اليونانية ''سندريون'' وتعنى ''مجلس''. وكان الاسم يطلق على الهيئة القضائية العليا المختصة بنظر القضايا السياسية والجنائية والدينية فى المناطق التى كان يعيش فيها اليهود فى فلسطين. وثمة خلافات بين المؤرخين حول ظهور ''السنهدرين'' كمؤسسة، وإن كان من المتفق عليه أنه بدأ يفقد أهميته تدريجيًا حتى اختفى تمامًا فى القرن الرابع الميلادى.

المسيرى، الموسوعة، م ٤ ص ص ٦٣ : ٦٥.

الأمريكي ''نورمان كانتور'' إن نابليون قدم لليهود صفقة مثل ''صفقة فاوست''، أي إنهم كان عليهم أن يبيعوا روحهم اليهودية الفريدة في مقابل تحريرهم. والواقع أن الدولة المركزية الحديثة لم تكن قادرة - على الرغم من تشدقها بالحرية - على السماح بوجود 'جيوب' مستقلة غريبة عنها، مثل 'الغيتو'، وكان على بناء الدولة المستنيرة أن يتسم بالوحدة القانونية والثقافية، وكان اليهود يمثلون ''مشكلة'' لابد من حلها بإزالتها، بمعنى أنه كان على اليهود أن يصبحوا فرنسيين بورجوازيين ينتمون إلى المجتمع الكبير، وأن يتخلوا عن أسلوب حياتهم المنفصل، ويقتصروا على الحياة الشخصية الخاصة في ممارسة دينهم، أي إنه كان على اليهود، باعتبارهم يهوداً، أن يختفوا.

أصبح الحل الفرنسي هو النمط المتبع في تحرير اليهود في سائر أوروبا. وإذا كان الاتجاه الجديد إلى قبولهم في المجتمع أفضل من العزلة القديمة، فلم يكن السبب في ذلك مقصوراً على المثالية النبيلة للتنوير، بل كان ناجماً عن حاجات الدولة الحديثة، ولقد سبق أن أدت هذه النزعة البراجماتية نفسها، على نحو ما رأينا، إلى قبول التعددية في دستور الولايات المتحدة، أي إن الحكومات كانت تحتاج إلى الانتفاع بجميع الموارد البشرية المتاحة لها حتى تستجيب استجابة فعالة لتحدي العالم الحديث وتبني المجتمع المزدهر، ومهما يكن الدين الرسمي للدولة، فإن البرامج الاقتصادية والصناعية الجديدة كانت تحتاج إلى الجميع من يهود وبروتستانت وكاثوليك وعلمانيين. وكانت تحتاج بصفة خاصة إلى ما ذاع عن اليهود من ذكاء وفطنة في التجارة، بل كانت الحكومات ترى من الضروري أن تفيد الدولة بهذا الرصيد البشري.

ولكن مظاهر التعصب القديمة ظلت قائمة، فإذا استثنينا فرنسا وهولندا وجدنا أن هزيمة نابليون في موقعة واترلو (١٨١٥) وما تلاها من انهيار امبراطوريته، أدت إلى حرمان اليهود مما كانوا منحوه من حقوق، فأعيد اليهود إلى الحياة في 'الغيتو'، وعادت القيود التي كانت قد رفعت، ووقعت مذابح جديدة. ولكن حاجات الدولة الحديثة عادت فأرغمت الحكومات، واحدة بعد الأخرى، على منح حق المواطنة الكاملة لليهود بشرط قبولهم 'صفقة فاوست'. وازدهرت البدان التي

منحت المساواة والمواطنة لليهود، مثل بريطانيا وفرنسا، وهولندا، والنمسا، وألمانيا؛ وأما دول أوروبا الشرقية التي لم تأخذ بالديموقراطية وحاولت قصر مزايا الحداثة على النخبة، فقد تخلفت. وما إن حل عام ١٨٧٠ حتى كان تحرير اليهود قد تحقق في شتى أرجاء أوروبا الغربية، وأما في أوروبا الشرقية وروسيا، حيث لجأت الحكومات إلى أساليب الإكراه والقسر للقضاء على النزعة الانفصالية لليهود، فقد أحس ملايين اليهود باغترابهم عن الدولة الحديثة واستمسكوا بإصرار بتقاليدهم الحاخامية والحسيدية.

ولكن كثيراً من شباب اليهود كانوا يشعرون بالحيرة والضياع في السنوات الأولى التي تلت إلغاء الحقوق الأصلية التي كان نابليون قد منحها لهم، بل وكانوا يحسون بالخيانة أيضاً، بعد أن تلقوا تعليماً علمانياً جيداً وأصبحوا مستعدين للمشاركة في المجتمع الحديث، ثم وجدوا الدولة تمنعهم من ذلك. وكان 'مندلسون' قد رسم لهم طريق الخروج من 'الغيتو'، وكان نابليون قد وعدهم بالحرية، ولم يكونوا قادرين على العودة إلى أسلوب حياتهم التقليدي. وهكذا شعروا بالإحباط الذي دفع كثيراً من اليهود الألمان إلى التحول إلى المسيحية كيما يتمكنوا من الاندماج في التيار الرئيسي للثقافة. ورأى آخرون أن بقاء اليهودية يفرض عليهم اتخاذ إجراءات حاسمة للحيلولة دون استمرار تحول هؤلاء إلى المسيحية. وهكذا نشأت حركتان في ألمانيا، تربطهما صلات وثيقة، وتضرب جذور كل منهما في تربة التنوير اليهودي. وكان دعاة التنوير 'الماسكيليم' يعتقدون أنهم قادرون على أن يكونوا الجسر الموصل بين 'الغيتو' والعالم الحديث، فهم يجيدون التحدث بالألمانية، ولديهم أصدقاء من 'الأميين'، وكانوا متناغمين في الحياة العامة تماماً - فيما يبدو - مع أسلوب الحياة الأوروبية، وهكذا قرر بعضهم إصلاح الدين اليهودي نفسه، حتى يتيح له توافقاً أيسر مع العالم الحديث.

وكانت حركة اليهودية الإصلاحية في بدايتها تقترب من البراجماتية الخالصة، وكانت تهتدي في مسيرها، من ثم، بمبادئ المنطق العقلاني وحده، بل إن هدفها كان إلغاء منطق الروح الذي تقوم عليه اليهودية التقليدية. وكان 'إسرائيل

جيكوبسون' (١٧٦٨ - ١٨٢٨) يعتقد أن تقليل ملامح الغرابة في اليهودية أمام الشعب الألماني من شأنه زيادة فرص التحرر. ولم يكن 'جيكوبسون' من رجال الدين وإن كان من رجال الخير والإحسان، فأنشأ مدرسة في 'زيزين'، بالقرب من جبال 'غاتز' حيث يتعلم الطلاب المواد العلمانية إلى جانب الموضوعات اليهودية. كما فتح كنيساً كانت الصلوات فيه أقرب إلى البروتستانتية منها إلى اليهودية، إذ كانت تقام باللغة المحلية لا بالعبرية، وكانت الجوقة تنشد أناشيدها بالألمانية، إلى جانب جوقة مختلطة، وموعظة بالألمانية، وكانت تحتل موقعاً رئيسياً في الصلوات، كما قلل كثيراً من نسبة الطقوس التقليدية. وفي عام ١٨١٥ اشترك 'جيكوبسون' مع آخرين من غير رجال الدين في الانتقال بهذه الصور الحديثة للعبادة إلى برلين، حيث فتحوا ما كانوا يطلقون عليه صفة ''المعبد'' الخاص، للتمييز بينه وبين الكنيس المعتاد، وأنشأوا العديد منها. وفي عام ١٨١٧ أنشأ إدوارد كليي معبداً جديداً في هامبورغ اتخذت فيه مظاهر الإصلاح طابعاً أكثر 'ثورية' إذ توقف أداء الصلوات التي تدعو إلى مجئ الماشيح والعودة إلى صهيون وحلت محلها صلوات تحتفل بأخوّة أبناء البشرية جمعاء، إذ كيف يتفق دعاء اليهود بالعودة إلى فلسطين مع رغبتهم في أن يصبحوا مواطنين ألمان؟ وبحلول عام ١٨٢٢ بدأت إقامة شعائر ''التهويد'' على غرار شعائر ''التنصير'' البروتستانتية، للبنين والبنات، وأُلغي الفصل بين أماكن جلوس الرجال والنساء في أثناء الطقوس. ولكن حاخامات هامبورغ أدانوا هذه الحركة الإصلاحية بل نجحوا، من خلال مناشدة الحكومة البروسية في إغلاق معابد برلين. وهكذا شهدت السنوات التالية تحوّل كثير من شباب اليهود إلى المسيحية، وهم من كانوا يمكن أن يتجاوبوا مع هذه اليهودية المعدلة. ومع ذلك فقد ظل معبد هامبورغ مفتوحاً، وأقيمت معابد أخرى في لايبزغ، وڤيينا، والدانمرك. وفي أمريكا أنشأ الكاتب المسرحي 'أيزاك هاربي' معبداً لليهودية المعدلة في مدينة 'تشارلزتون'. وأقبل اليهود الأمريكيون إقبالاً شديداً على مظاهر الإصلاح الجديدة، وما إن حل عام ١٨٧٠ حتى أصبحت نسبة كبيرة من كنائس اليهود في الولايات المتحدة، وكان عددها يبلغ مائتين، قد بدأت تطبق بعض مظاهر الإصلاح على الأقل.

كانت اليهودية الإصلاحية تنتمي برمتها إلى العالم الحديث، فكانت عقلانية،

وبراجماتية، وتميل ميلاً شديداً إلى قصر الدين على الحياة الشخصية الخاصة. وكان المصلحون على استعداد - بل كانوا حريصين على قطع الصلة تمامًا مع الماضى والتخفف من المذاهب والعقائد التقليدية. فلم يعودوا ينظرون إلى المنفى باعتباره كارثة وجودية، بل كانوا يرون الحياة فى الشتات معقبولة وطبيعية. وكان الجميع يدعون إلى اليهودية باعتبارها دينًا حافلاً بفضائل الحداثة : فهو عقلانى ومتحرر وإنسانى ، وعلى استعداد للتخلص من خصوصياته العتيقة البالية حتى يصبح دينًا عالميًا. ولم يكن المصلحون يطيقون صبراً بأى شىء يناقض العقل، أو يتسم بالغموض أو النزعة الصوفية، قائلين إنه إذا كانت العقائد والقيم القديمة تمنع اليهود من المساهمة البناءة فى الحياة الحديثة، فلابد من القضاء عليها، وكانت اهتماماتهم فى الأيام الأولى ذات طابع علمى تمامًا، ولكن حركة الإصلاح فى الأربعينيات من القرن التاسع عشر كانت قد بدأت تجتذب الباحثين والحاخامات الذين كانوا قد أجروا دراسة نقدية للتاريخ اليهودى ، مثل 'ليوبولد زونتس' (١٧٩٤ - ١٨٨٦) و'زكريا فرانكل' (١٨٠١ - ١٨٧٥) و'نحمان كروحمال' (١٧٨٥ - ١٨٤٠) و'إبراهام غايغر' (١٨١٠ - ١٨٧٤) الذين طبقوا مناهج البحث العلمية الحديثة على المصادر المقدسة لليهودية، وشكلوا مدرسة أُطلق عليها اسم مناسب هو ''علم اليهودية'' وكان يبدو فيها بوضوح وجلاء تأثير فلسفة كانط وهيجل، إذ قالوا إن اليهودية ليست دينًا أُوحى به ذات يوم فى صورة قاطعة ونهائية، بل هى دين نشأ وتطور ببطء فاكتسب المزيد من العقلانية والوعى فى غضون ذلك، وهكذا فإن الخبرات الدينية التى كانت تتخذ حتى تلك اللحظة صورة الرؤى والأحلام، يمكن وضعها فى أطر فكرية وإدراكها بطاقة الذكاء الناقدة. ويمكن القول بعبارة أخرى إن منطق الروح قد تحول إلى منطق العقل.

وحاول الباحثون أن يقيموا توازنًا دقيقًا بين شتى المواقف اليهودية، فكان 'كروحمال' و'فرانكل' يتفقان مع أصحاب النظرة التقليدية مثلاً على أن التوراة أنزلت على موسى دفعة واحدة فوق طور سينين، ولكنهما أغضباهم بإنكار الأصل الإلهى للشريعة 'الهالاخاه' أى التطور الكبير والتفاصيل الكثيرة القائمة على التوراة فى الشريعة اليهودية فكان 'فرانكل' يقول إن 'الهالاخاه' من وضع

البشر، وإنها من ثمار العقل، ومن ثم فيجوز تغييرها حتى تفي بحاجات هذا العصر. وكان 'كروحمال' يقول إن التاريخ اليهودى يدل على أن اليهودية كانت دائمًا ما تستعير الأفكار من الثقافات الأخرى، وإن ذلك هو سر بقائها، ومن ثم فلا يوجد ما يمنع اليهود من دراسة العالم الحديث واعتناق بعض قيمه الجديدة، بل إن ذلك هو الأسلوب الأوحد لمنع اليهود من التحول إلى المسيحية حتى يتمتعوا بمزايا المجتمع الحديث وما يمثله من تحديات. وكان 'غايغر' يعتقد أن 'مندلسون' قد بدأ عهدًا جديدًا في اليهودية، فاليهودية الإصلاحية قادرة على تحرير العقيدة بإعطائها جرعة من فلسفة التنوير تكفل لها العافية.

ولكن علم اليهودية كان أحيانًا ما ينتقد الإصلاح، فكان كروحمال، مثلاً، يهوديًا محافظًا على الطقوس القديمة مخلصًا لها، وهى التى كان المصلحون يعملون على إلغائها. وكان 'فرانكل' و 'زونتس' يعتقدان أن الإلغاء الشامل للتقاليد على هذا النحو يمثل خطرًا داهمًا، فكتب 'زونتس' فى عام ١٨٤٩ مقالاً يصف فيه الطقوس اليهودية بأنها دلائل خارجية ظاهرة على حقائق أساسية باطنة. فالقواعد الخاصة بالطعام وارتداء الرباط الذى يحمل آيات التوراة قد أصبحت على مر القرون جزءًا أساسيًا من الحياة اليهودية، فإذا ذهبت هذه الطقوس تدهورت اليهودية فأصبحت نظامًا من العقائد التجريدية. وكان 'زونتس' يقدر شعائر العبادة حق قدرها فهى وحدها التى تمكن الإنسان من تفهم المعتقدات الدينية ومنطق الروح، كما كان فرانكل يدرك أهمية الطقوس ودورها فى مساعدة الناس على تكوين المواقف الروحية الصحيحة، وكان يخشى أن تبلغ العقلانية بالمصلحين حدًا يقطع الصلة بينهم وبين مشاعرهم. فالعقل وحده لا يستطيع إرضاء المشاعر أو تمكين الناس من الإحساس بالفرح والغبطة، وهو ما كانت اليهودية فى أفضل صورها قادرة على تحقيقه دائمًا. كان يقول إنه من الخطأ إلغاء الطقوس القديمة والمعقدة 'ليوم كيبور' أو إلغاء أى ذكر للعودة المشيحانية إلى صهيون، لأن هذه الصور قد شكلت الوعى اليهودى وساعدت اليهود على غرس الإحساس بالرهبة، وفى التعلق بالأمل فى ظل ظروف يصعب احتمالها. ولا شك أن بعض التغيير كان لازمًا، ولكن المصلحين كانوا فيما يبدو عاجزين عن إدراك دور المشاعر فى العبادة. وقد انتبه 'زونتس' و 'فرانكل' إلى عنصر منطق الروح فى الدين، ولم يكونا

يتفقان اتفاقًا كاملاً مع الاتجاه الحديث إلى اعتبار العقل وحده الطريق الموصل إلى الحقيقة. أما 'غايغر' فقد كان عقلانيًا خالصًا، وكان يؤيد إجراء إصلاحات شاملة. ومع ذلك، فإن الإصلاحيين اليهود تمكنوا، على مر السنين، من إدراك حكمة بواعث قلق 'زونتس' و'فرانكل'، وأعادوا العمل ببعض الممارسات التقليدية، بعد أن اتضح لهم أن الإيمان والعبادة يفقدان روحهما إذا جُرِّدا من عنصر الإحساس ومنطق الروح.

وكان المصلحون والباحثون فى علم اليهودية جميعًا مشغولين بقضية الحفاظ على دينهم فى عالم يريد القضاء عليه مهما يكن من حسن مقاصده، فكانوا يشهدون إخوانهم اليهود يهرعون إلى مياه التعميد النصرانية، فيعصرهم القلق على مستقبل اليهودية، وكانوا يبذلون جهودًا مستميتة فى البحث عما يكفل لها البقاء، وسوف نجد أن كثيرًا من المتدينين فى العالم الحديث يشاركونهم هذا القلق. ففى كل دين من أديان التوحيد الثلاثة وجدنا من أعربوا مرارًا عن الجزع والرعب من الخطر الفتاك الذى يتهدد الإيمان التقليدى، فإن هول الفناء من أولى صور المخاوف البشرية الأساسية، وكان عدد كبير من الحركات الدينية التى نشأت فى العالم الحديث يضرب بجذوره فى ذلك الخوف من الزوال والانقراض. وعندما سادت الروح العلمانية وتمكنت، وزاد عداء العقلانية المهيمنة للإيمان، ازداد اتخاذ المتدينين مواقف الدفاع وازداد إحكام الحصار المضروب حول روحانيتهم.

ولا شك فى أن اليهود التقليديين - الذين كان المصلحون يطلقون عليهم تعبير "المؤمنين القدماء" - قد بدأوا يشعرون بأنهم محاصرون فى مطلع القرن التاسع عشر، إذ كانوا ما يزالون يعيشون، حتى بعد التحرير، بإحساس من تحيط به جدران 'الغيتو'، فكانوا يستغرقون تمامًا فى دراسة التوراة والتلمود، ويصرون على ضرورة تجنب الحداثة، استنادًا إلى اعتقادهم بأن دراسات غير اليهود لا تتفق مع اليهودية. وكان من أبرز المتحدثين باسمهم الحاخام موسى صوفر من بلدة بريسبرغ (١٧٦٣ - ١٨٣٩) الذى كان يعارض أى تغيير أو تواؤم مع الحداثة - قائلاً إن الإله لا يتغير، ومن ثم كان يمنع أبناءه من قراءة كتب مندلسون، ورفض السماح لهم بالتعليم العلمانى أو المشاركة فى المجتمع الحديث بأى صورة من

الصور. وكان رد فعله الفطرى، إن صح هذا التعبير الموجز، هو الانزواء والانسحاب. ولكن الآخرين من أنصار المذهب التقليدى كانوا يؤمنون بضرورة اتخاذ موقف يتسم بالابتكار والإبداع لدرء خطر المؤثرات العلمانية والعقلانية.

وهكذا فعل الحاخام 'حاييم ڤولوشينر' فى عام ١٨٠٣، وكان من تلاميذ جاعون 'ڤيلنا'، حين اتخذ خطوة حاسمة كُتب لها أن تغيّر من شكل الحياة الروحية اليهودية تمامًا، إذ أنشأ صومعة 'إتز حاييم' فى مدينة 'ڤولوشين' فى ليتوانيا. وكان الاسم العبرى للصومعة هو ''يشيڤا'' (المشتقة من فعل عبرى بمعنى يجلس، وجمعها يشيڤوت)، وأنشئت منها أعداد أخرى على امتداد القرن فى شتى مناطق أوروبا الشرقية - فى 'مير'، وفى 'تلتس'، وفى 'سلوبودكا'، وفى 'لومزا'، وفى 'لوڤوغرودوك'. وكانت 'اليشيڤا' فى الماضى تتكون من سلسلة من الحجرات الصغيرة خلف الكنيس، يدرس الطلاب فيها التوراة والتلمود، وكانت إدارتها عادة فى يد المجتمع المحلى. ولكن ڤولوشين كانت تختلف تمامًا، إذ كان الطلاب الموهوبون يؤمونها من شتى بقاع أوروبا للدراسة على أيدى الخبراء الذين ذاع صيتهم دوليًا. وكان المواد الدراسية عسيرة، وساعات الدرس طويلة، واختبار القبول فى 'اليشيڤا' أبعد ما يكون عن السهولة. وكان الحاخام حاييم يتولى تدريس التلمود وفق المنهج الذى تعلمه من الجاعون، فكان يحلل النص ويؤكد أهمية الاتساق المنطقى، وإن كان ذلك بأسلوب يهيئ اللقاء الروحى مع المقدس. ولم تكن الدراسة تقتصر على اكتساب معلومات عن التلمود، إذ كانت عملية الاستظهار أو الحفظ عن ظهر قلب، والإعداد للدرس، والمناقشات الساخنة، ذات أهمية لا تقل عن أهمية أى نتيجة نهائية يتوصل الطالب إليها فى الفصل، إذ إنها كانت شكلاً من أشكال الصلاة، أو من الشعائر التى تجعل الطالب يستشعر الوجود الإلهى. أى إنها تمثل لحظات وجود مكثفة. فكان الشبان يعزلون فى مجتمع يشبه مجتمع الدير، وكانت 'اليشيڤا' تتحكم تمامًا فى تشكيل حياتهم الروحية والذهنية، فكانوا يبتعدون عن أسرهم وأصدقائهم وينغمسون تمامًا فى عالم الدراسة اليهودية. وكان يسمح لبعض الطلاب بقضاء وقت محدود فى دراسة الفلسفة الحديثة أو الرياضيات، ولكن أمثال هذه الموضوعات العلمانية كانت ثانوية. وكان الرأى أن دراستها تسرق الوقت المخصص للتوراة.

وكان الغرض من هذه الصوامع الجديدة هو مواجهة تهديد ''الحسيدية''، فكانت بذلك مشروعًا ينتمي بوضوح إلى المؤسسة الحاخامية ''المتنجديم''، ويستهدف إعادة ترسيخ الدراسة الصارمة للتوراة. ولكن السنوات اللاحقة في القرن التاسع عشر أتت بتغيير تدريجي في النظرة، إذ أصبحت حركة التنوير اليهودي تعتبر مصدر خطر أكبر، وبدأت الحركة الحسيدية وخصومها من المؤسسة الحاخامية ''المتنجديم'' في التضافر ضدها، إذ كان أتباعهما يرون فيها 'حصان طروادة' الذي يحمل في باطنه شرور العلمانية إلى داخل أسوار المجتمعات اليهودية. وهكذا أصبحت الصوامع الجديدة، تدريجيًا، قلاعًا وحصونًا للدين الصحيح، وكانت مهمتها الأولى درء ذلك الخطر المتسلل، استنادًا إلى أن دراسة التوراة هي السبيل الوحيد لمنع زوال اليهودية الحقة وانقراضها.

وأصبحت 'اليشيفا' هي المؤسسة التي حددت ملامح الأصولية التي تطرفت في ادعاء 'الصحة' والتي نشأت وتطورت في القرن العشرين، وكانت من أوائل تجليات هذا النوع الناشئ والمحصور من التديّن، ولنا أن نتعلم منها دروسًا مهمة، فالأصولية - سواء كانت يهودية أو مسيحية أو إسلامية - يندر أن تنشأ في صورة معركة ضد عدو خارجي (وفي حالة ڤولوشين كان يمكن أن يكون ذلك العدو هو الثقافة الأوروبية للأميين) ولكنها تبدأ عادة في صورة صراع داخلي يناضل فيه أصحاب النظرة التقليدية ضد إخوانهم في الدين لأنهم يتنازلون في رأيهم عن الكثير للعالم العلماني. وكثيرًا ما يتخذ تصدي الأصولي - بفطرته - لهجوم الحداثة صورة إنشاء ''جيب'' حصين للإيمان الخالص، مثل 'اليشيفا'، مما يعتبر انسحابًا من العالم الذي هجر الإله إلى مجتمع مستقل يحاول فيه المؤمنون إعادة تشكيل الوجود برغم التغييرات الجارية خارج ذلك 'الجيب'. وهكذا فإنها تمثل في جوهرها خطوة دفاعية، ولو أن الانسحاب يحمل في داخله إمكانات القيام بهجوم مضاد. فالطلاب الذين يدرسون في تلك الصوامع قد يشكلون ما يسمى بالكادر أو الكوادر التي تشترك في دراستها وأيديولوجيتها والمجهزة للدعوة داخل مجتمعاتها المحلية. ومثل هذا ''الجيب'' يساعد على إنشاء ثقافة مناهضة، أو بديل عن المجتمع الحديث. والواقع أن رئيس الصومعة (راش يشيڤا - بالعبرية) أصبح لا يختلف عن 'الصدّيق' 'الحسيدي'، فكان يؤثر في طلابه تأثيرًا بالغًا،

وبات يطلب الطاعة المطلقة للوصايا وللتقاليد، مما حد من طاقتهم الخلاقة وقدرتهم على التفكير الأصيل. وهكذا أنشأت 'اليشيڤا' صيغة تتعارض تعارضًا مباشرًا مع الروح الحديثة وتأكيدها على الاستقلال والتجديد.

ولكن الغرض الأساسي من صومعة 'ڤولوشين' وأخواتها لم يكن الكفاح ضد الثقافة العلمانية في أوروبا، بل صياغة نفوس الشبان بانغماسهم في تقاليد العالم القديم. ولكننا نصادف هنا مفارقة سوف يتكرر ظهورها باستمرار في تاريخ الأصولية. فعلى الرغم من ارتباط صومعة ڤولوشين والصوامع الجديدة بالروح المحافظة، فإنها كانت في جوهرها مؤسسة حديثة وتمارس التحديث، فقد كانت ملتزمة بالمركزية والعقلانية في دراسة التلمود، كما كان إنشاؤها ينم أيضًا عن إمكانية الاختيار. فلقد كان أسلوب الحياة التقليدي في 'الغيتو' لا يتغير أبدًا، وكان الناس يرون أن قيمه وعاداته 'مكتوبة' عليهم ولا تقبل المناقشة، ولم يكن هناك أسلوب حياة آخر متاح لليهود. ولكن اليهودي أصبح يستطيع اليوم أن يتخذ قرارًا بكامل وعيه بالالتحاق بمؤسسة ڤولوشين والالتزام بالتقاليد. وهكذا ففي إطار العالم الجديد الذي جعل الدين يخضع للاختيار الشخصي، كان 'ڤولوشين' نفسها مؤسسة طوعية. وحتى حين يعارض الأصوليون الحداثة، نجد أن إيمانهم، إلى حد ما، حديث ومجدد.

وحاول يهود آخرون السير في طريق وسط، ففي عام ١٨٥١ طلب أحد عشر فردًا من أبناء الجالية اليهودية في فرانكفورت، التي كانت حركة الإصلاح تسيطر عليها، من بلدية المدينة أن تسمح لهم بتكوين جماعتهم الدينية الخاصة، إذ كانوا من أتباع المذهب التقليدي، ودعوا صمويل رافائيل هيرش (١٨٠٨ - ١٨٨٨) إلى قبول العمل حاخامًا لهم. وسرعان ما أنشأ هيرش مدارس ثانوية وأولية، تدرس فيها الموضوعات اليهودية والعلمانية، بمعونة مالية من أسرة ''روثتشايلد''، وأوضح هيرش أن إهمال اليهود دراسة الفلسفة والطب والرياضيات كان مقصورًا على 'الغيتو'، أما في سالف الأزمان فقد كان المفكرون اليهود أحيانًا ما يضطلعون بدور رئيسي في الحياة الفكرية للثقافة السائدة، خصوصًا في العالم الإسلامي - وأما في 'الغيتو' فقد انفصل اليهود عن الطبيعة وكان من المحتوم أن يتجاهلوا

دراسة العلوم الطبيعية. وكان هيرش على اقتناع بأنه لا خوف على اليهودية من الاتصال بالثقافات الأخرى، بل يجب على اليهود أن يستوعبوا أكبر كمية ممكنة من التطورات الحديثة دون أن يدمروا الماضي على نحو ما فعل دعاة الإصلاح.

وكان 'هيرش' قد نشر في شبابه كتاباً بعنوان خطابات بن عزيل التسعة عشر (١٨٣٦) وهو كتاب يتضمن دعوة مؤثرة إلى التمسك بأهداب الدين الصحيح، ولو أنه يلوم فيه جمود التقليديين الذين كانوا يتحاشون الحداثة، ويحملهم تبعة انتشار تحول اليهود إلى اعتناق النصرانية والانضمام إلى حركة الإصلاح. وقال فيه إنه لا يشاركهم الحرفية الأصولية، فعلى اليهود - في اعتقاده - أن ينشدوا المعاني الباطنة الخبيئة في الوصايا عن طريق الدراسة والبحوث الدقيقة. وأما القوانين الخالية من المعنى العقلاني فيجب أن تعتبر بمثابة 'تذكرة' فحسب. فممارسة الختان، على سبيل المثال، 'تذكر' الإنسان بواجب الطهارة للجسم، وحظر خلط اللحم باللبن يرمز إلى ضرورة الحفاظ على النظام الإلهي في الخلق. وقال إن جميع القوانين لابد أن تطاع لأنها تبني الشخصية القويمة، ولأنها تضفي مسحة قداسة على اليهود فتمكنهم من أداء رسالتهم الأخلاقية للإنسانية.

وأصبح الطريق الوسط الذي انتهجه هيرش يعرف باسم 'المذهب الصحيح الجديد'، وتدلنا سيرة حياته، من جديد، على أن ما يسمى 'بالصحة الدينية' في العالم الحديث كان ذا طابع طوعي، بمعنى أن اليهود أصبحوا في حاجة إلى النضال وقراع الحجج لبلوغ هذه 'الصحة' بعد أن كانت التقاليد مسلماً بها ولا نقاش فيها.

أما في مصر وإيران فقد كانت صورة الغرب 'داعية الحداثة' تختلف اختلافاً كبيراً في أعين المسلمين، فعندما غزا نابليون مصر في عام ١٧٩٨ كان يبدأ بذلك مرحلة جديدة في العلاقات بين الشرق والغرب، وكانت خطته هي أن يقيم قاعدة في السويس، ومنها يستطيع أن يقطع على بريطانيا طرقها البحرية إلى الهند، وأن يحاول أيضاً مهاجمة الدولة العثمانية عن طريق الشام. وكان معنى ذلك أن أصبحت مصر وفلسطين ميدان قتال بين انجلترا وفرنسا للسيطرة على العالم، أي إنها لعبة من 'ألعاب القوة' الأوروبية، ولكن نابليون قدم نفسه للمصريين باعتباره

حامل لواء التقدم والتنوير. فبعد أن انتصر على فرسان المماليك فى معركة الأهرام يوم ٢١ يوليو ١٧٩٨، أصدر إعلانًا باللغة العربية يتضمن الوعد بتحرير مصر من الحكم الأجنبى، قائلاً إن المماليك الشراكسة والأرنؤوط وغيرهم قد ظلموا شعب مصر ونهبوه قرونًا طويلة، وإن الأوان قد آن للقضاء على ذلك. وذكر نابليون للعلماء أنه لم يكن يشن حملة صليبية جديدة، وكان يتوجه بخطابه إليهم لأنه يعرف أن العلماء كانوا يمثلون الشعب المصرى الأصيل، وانتهى إلى القول بأنه يود أن يطمئن أى فرد يتصور أنه جاء للقضاء على الدين، وجاء فيه:

"يا أيها المصريون... قد قيل لكم إننى ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم، فذلك كذب صريح.. فلا تصدقوه. وقولوا للمفترين إننى ما قدمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين، وإننى - أكثر من المماليك - أعبد الله سبحانه وتعالى، وأحترم نبيه والقرآن العظيم".

"وقولوا لهم أيضًا إن جميع الناس متساوون عند الله، وإن الشىء الذى يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط".

ولكن ذلك التحرير وذلك العلم جاءا بصحبة جيش حديث. وكان المصريون قد شهدوا لتوهم آلة الحرب الفذة التى جاء بها وهى تلحق هزيمة نكراء بالمماليك، فلم يقتل من الفرنسيين إلا عشرة جنود، ولم يجرح إلا ثلاثون، وفقد المماليك ما يزيد على ألفى رجل، وأربعمائة جمل وخمسين مدفعًا. الواضح أن ذلك التحرير كان له جانبه العدوانى البتار، شأنه فى ذلك شأن "معهد مصر" العلمى الحديث الذى أجرى البحوث الدقيقة فى تاريخ المنطقة فمكّن نابليون من إذاعة إعلانه بالعربية ومن الإحاطة إلى حد معقول بالمثل العليا للإسلام ومؤسساته. وهكذا أصبحت البحوث والعلوم وسيلة لخدمة المصالح الأوروبية فى الشرق الأوسط وإخضاع شعوبه للحكم الفرنسى.

ولكن العلماء لم يصدقوا ذلك فقالوا إنه لا يعدو أن يكون خداعًا ومخاتلة، "فبونابرت نصرانى وابن نصرانى" أى إن احتمال خضوعهم لحكم الكفار هو الذى أقض مضاجعهم، فإذا كان القرآن يقول إن الناس لن يضلوا إذا التزموا بما بيّنه الله وهداهم إليه، فإنهم يواجهون الآن هزيمة للقوات الإسلامية على أيدى بعض

الأجانب، فماذا حدث ؟ كان الشيخ عبد الرحمن الجبرتي أحد أبناء 'مدرسة' الأزهر، يرى أن الغزو كان أولى

الملاحم العظيمة، والحوادث الجسيمة، والوقائع النازلة، والنوازل الهائلة، وتضاعف الشرور، وترادف الأمور، وتوالي المحن، واختلال الزمن، وانعكاس المطبوع، وانقلاب الموضوع، وتتابع الأهوال، واختلاف الأحوال، وفساد التدبير، وحصول التدمير، وعموم الخراب، وتواتر الأسباب. وما كان ربك مهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون.

أي إنه كان يواجه الإحساس بانقلاب العالم رأسًا على عقب، وهو الذي كثيرًا ما اقترن بحلول الحداثة. وعلى الرغم من غلبة الصنعة البلاغية على عبارات الجبرتي ، فإن قلقه كان له ما يبرره، إذ كانت الحملة الفرنسية بداية السيطرة الغربية على الشرق الأوسط، مما كان في حقيقته 'انعكاسًا' و' انقلابًا' و'اختلالاً' ، ومما دفع الناس إلى مراجعة الكثير من معتقداتهم وتوقعاتهم.

ومنح نابليون العلماء سلطة تزيد عما كانوا يتمتعون به في أي يوم من الأيام، إذ كان يريد أن يتخذهم حلفاء له في التصدي للأتراك والمماليك، فعينهم في أرفع المناصب الحكومية، ولو أن العلماء لم يستجيبوا له بالصورة التي كان يريدها، فلقد ظل المصريون يعيشون في ظل السيطرة المملوكية والعثمانية دهورًا حتى غدت فكرة 'الحكم المباشر' فكرة غريبة عليهم. فرفض بعضهم الوظائف التي عرضها عليهم وفضلوا الدور 'الاستشاري' الذي اعتادوه، ولم يكونوا يحيطون بفنون الدفاع أو فرض القانون والنظام، ولذلك فضلوا أن يلتزموا بما يحيطون خير إحاطة، ألا وهو إدارة الشئون الدينية والقانونية والإسلامية، والواقع أن معظم العلماء قد تعاونوا مع نابليون، إذ إنهم عندما رأوا أنه لا خيار لهم، دخلوا إلى الساحة ليملأوا الفراغ، ونهضوا بدور الوسيط بين الحكومة والشعب، على نحو ما كانوا يفعلون دائمًا. وقام البعض بثورات ضد الفرنسيين مثلما حدث في أكتوبر ١٧٩٨ وفي مارس ١٨٠٠، ولكن الفرنسيين أخمدوها.

ولكن الحيرة ظلت قائمة إزاء الفرنسيين، فلم يستطع العلماء أن يفهموا أفكار التنوير التي أتى بها نابليون عن الحرية والحكم الذاتي، وبدا الاختلاف شاسعًا بين

المصريين والأوروبيين، وعندما زار الجبرتي 'المعهد المصرى' أبدى إعجابه بحماس العلماء الفرنسيين واجتهادهم، ولكنه لم يعرف كيف يفسر تجاربهم العلمية، وقد 'حار فكره' كما يقول عندما شاهد المنطاد الذى يرتفع بدفع الهواء الساخن، فلم يكن مثل ذلك مما ألفه فى عالمه الفكرى، ولم يكن باختصار قادراً على أن ينظر إليه نظرة الأوروبى الذى يستند إلى قرنين كاملين من دراسة العلوم الطبيعية التجريبية. وكتب بعد ذلك [فى أحداث يوم الأربعاء ٥ ديسمبر ١٧٩٨ / ٢٦ جمادى الآخرة ١٢١٣] يقول : ''ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة، ينتج عنها نتائج لا تسعها عقول أمثالنا''.

وتمكن البريطانيون فى عام ١٨٠١ من إخراج الفرنسيين من مصر، وكان البريطانيون آنذاك ملتزمين بالحفاظ على سلامة أراضى الدولة العثمانية، فأعادوا مصر إلى الأتراك، ولم يحاولوا إقامة حكم بريطانى فى مصر. ولكن انتقال السلطة سادته الفوضى ، إذ رفض المماليك الوالى التركى الجديد الذى جاء من استامبول. واستمر التناحر عامين بين المماليك والانكشارية والحامية الألبانية التى أرسلها العثمانيون وأشاع الجميع الرعب بين السكان. وفى غمار هذا الاختلاط برز ضابط ألبانى شاب يدعى محمد على (١٧٦٩ - ١٨٤٩) فأمسك بزمام السلطة. وكان العلماء قد أرهقتهم الفوضى وخاب ظنهم فى المماليك لعدم كفاءتهم، فأعلنوا مؤازرتهم لمحمد على ، وقاموا - بزعامة عالم نابه يدعى عمر مكرم - بثورة شعبية ضد الأتراك، وأرسلوا وفداً إلى استامبول للمطالبة بتعيين محمد على حاكماً - أى باشا - على مصر، وعندما وافق السلطان هلل أهل القاهرة وكبروا، وكتب أحد المراقبين الفرنسيين يقول إن حماس الجماهير ذكره بالثورة الفرنسية. وكانت تلك أزهى لحظات يشهدها العلماء ، وكان محمد على قد ضمن تأييدهم بأن وعدهم بعدم إجراء أى تغيير فى مصر دون استشارتهم أولاً، وتصور الجميع أن 'الأوضاع الراهنة' قد عادت لما كانت عليه وأن الحياة سوف تعود أخيراً لمجراها الطبيعى بعد فورات السنوات القليلة السابقة.

ولكن محمد على كانت لديه خطط تختلف اختلافًا شاسعًا عما تصوروه، فلقد حارب الفرنسيين فى مصر وأعجب إعجابًا شديداً بذلك الجيش الأوروبى الحديث،

ومن ثم كان يريد أن يكون لديه جيش حديث وبالغ الكفاءة، كما عقد العزم على إنشاء دولة حديثة في مصر تتمتع باستقلالها عن استامبول. ولم يكن محمد على يبدى اهتمامًا بالثورة الفكرية التى حدثت فى الغرب، إذ كان رجلا غير متعلم، ينحدر من أسرة من الفلاحين، ولم يتعلم القراءة إلا فى الأربعينيات من عمره، ولم يكن يطلب فى الكتب إلا تعلم فنون الحكم والعلوم العسكرية. وكان محمد على، مثل الكثيرين من المصلحين اللاحقين، لا يريد إلا اكتساب التكنولوجيا والقوة العسكرية اللتين أتت بهما الحداثة، وكان على أتم استعداد لتجاهل تأثير هذه التغييرات فى الحياة الثقافية والروحية للبلد، ومع ذلك فلقد كان محمد على رجلاً رائعًا فذًا، وكانت إنجازاته هائلة. إذ كان قد نجح - عندما حانت منيته فى عام ١٨٤٩ - فى الخروج بمصر، وحده تقريبًا، من حالة التخلف والعزلة التى عاشتها ولايةً من ولايات الدولة العثمانية والدخول بها إلى العالم الحديث. وسيرته العملية تلقى بعض الأضواء على الصعوبات التى تكتنف إدخال الحداثة الغربية فى مجتمع غير غربى.

ويجب علينا أولاً أن نذكر أن الغرب دخل عالم الحداثة تدريجيًا، وبدوافع وقوى ذاتية محضة. فلقد قضى الناس فى أوروبا وأمريكا ما يقرب من ثلاثمائة سنة فى اكتساب التكنولوجيا والخبرة اللتين كفلتا لهم الهيمنة على العالم. ومع ذلك فقد كان الطريق شاقًا عسير المطلع، زاخرًا بالمصاعب النفسية، سالت على جانبيه دماء فياضة، وأدى إلى حالات اغتراب روحية، ولكن محمد على كان يحاول إجراء هذا التحول، على تعقيده الشديد، فيما لا يزيد عن أربعين سنة. وتحقيقًا لغاياته وجد نفسه مضطراً لأن يعلن ما كان بمثابة حرب على شعب مصر. كانت مصر فى حالة يرثى لها، بعد أن شهدت ما شهدته من السلب والنهب والتخريب، وبعد أن هجر الفلاحون أراضيهم وفروا إلى الشام، إذ كانت الضرائب باهظة وتعسفية، كما كان خطر عودة المماليك إلى الحكم ما يزال قائمًا. كيف يمكن إذن تحويل الأوضاع المزرية فى ذلك البلد إلى دولة قوية مركزية ذات جهاز إدارى حديث وجيش حديث ؟ كان الغرب يسبقها بمراحل، فكيف ترجو مصر أن تلحق به، وتهزم الغرب فى لعبته، وتمنع أى محاولة أخرى من جانبه لغزوها أو التعدى عليه ؟

بدأ محمد على بناء امبراطوريته بالقضاء على زعماء المماليك. ففى أغسطس ١٨٠٥ عمل على إغراء كبارهم بالحضور إلى القاهرة، وأعد لهم كميناً، ثم قتلهم جميعاً باستثناء ثلاثة [سجلها الجبرتى فى أحداث يوم ١٩ أغسطس ١٨٠٥] وتولى ابنه إبراهيم بك القضاء على البكوات الآخرين على امتداد العامين التاليين، فى حين كان محمد على مشغولاً بالتصدى للبريطانيين [وردهم على أعقابهم بعد أن حاولوا التدخل بغزوة فاشلة] بعد أن أفزعتهم البراعة التى أبداها محمد على فى زعامته التى أدهشت الجميع. وخضع محمد على آخر الأمر لضغوط السلطان العثمانى، فأرسل حملة لمحاربة الوهابيين فى شبه الجزيرة العربية، بعد أن قاموا بالتمرد على الهيمنة العثمانية، وعين ابنه طوسون لقيادة الحملة، وعقد حفلة رسمية كبرى قلده فيها مراسيم القيادة، وعندما سار الموكب فى ممرات القلعة أغلق الحراس الباب، فانحصر زعماء المماليك بين الأسوار، وانقض عليهم الجنود فحصدوهم حصداً، ثم سمح محمد على لرجاله بعد ذلك بالانطلاق فى شوارع القاهرة لنهب منازل المماليك واغتصاب نسائهم. وقيل إن عدد المماليك الذين راحوا ضحية تلك المذبحة وصل إلى ألف مملوك، وكانت تلك هى نهاية طائفة المماليك فى مصر. وهكذا نرى من جديد أن التحديث قد بدأ بعمل من أعمال التطهير العرقى.

يبدو أن الدخول بشعب من الشعوب إلى العالم الحديث يتطلب من الزعيم أن يكون على استعداد للخوض فى الدماء. ففى غيبة المؤسسات الديموقراطية الثابتة، يصبح العنف هو السبيل الوحيد لإقامة حكومة قوية. وكان موقف محمد على من الاقتصاد لا رحمة فيه ولا هوادة هو الآخر، إذ اهتدى بحصافته إلى أن الأساس الحقيقى لقوة الغرب يكمن فى أساليب الإنتاج العلمية. وفى الفترة من عام ١٨٠٥ إلى ١٨١٤، أصبح تدريجياً وبصورة منتظمة المالك الشخصى لكل فدان من أراضى مصر، وقد بدأ ذلك بالاستيلاء على عقارات المماليك، وانتقل إلى الاستيلاء على حيازات المزارعين المسؤولين عن الضرائب والذين كانوا يطبقون نظماً فاسدة طال عليها الأمد، ثم استولى أخيراً على الأوقاف الخيرية من أراض وعقارات، أى التى كان ريعها مخصصاً للإنفاق على الأغراض والمؤسسات الدينية، والتى تدهورت حالتها على مر السنين، وتعهد شخصياً بسداد جميع

الالتزامات المالية التى لم تف بها إلى تلك المؤسسات. كما استخدم أساليب تعسفية مماثلة في احتكار كل منشأة تجارية أو صناعية فى مصر. وهكذا تمكن فى ما لا يزيد إلا قليلاً عن عقد واحد من أن يجعل نفسه المالك الأوحد، والتاجر والصناعى الأوحد فى مصر. وتحمل المصريون ذلك لأن محمد على عوّضهم تعويضاً عظيماً عنه، إذ ساد القانون والنظام بعد سنوات من الفوضى وسوء الإدارة، وانتظم أداء القضاء ومجرى العدالة، وكان من حق كل فرد أن يتقدم بمظلمته أو شكواه إلى محمد على شخصياً، كما إنه لم يكن يدس العوائد فى جيبه بل ينفقها فى تنمية مصر، وكان أعظم إنجاز له هو زراعة القطن، الذى أصبح من بضائع التصدير العالية القيمة ومصدراً للدخل، وكان بذلك يأتى للباشا بالنقد الأجنبى الذى يحتاجه لشراء الآلات والأسلحة والبضائع المصنعة من أوروبا.

ولكن ذلك نفسه كان يدل على اعتماده على الغرب. فلقد كانت جهود التحديث فى أوروبا جميعها مدفوعةً بالحاجة إلى الاستقلال ذاتياً، وكان لا يفصل بين جهد وجهد سوى إعلان استقلال جديد، فى مختلف الميادين - الفكرية والاقتصادية والدينية والسياسية. ولكن الأسلوب الوحيد القادر على تمكين محمد على من السيادة على مصر والاستقلال عن أوروبا هو فرض سيطرة مستبدة مطلقة. لم يكن يستطيع النجاح إلا إذا بنى قاعدة صناعية قوية، ومن ثم أنشأ مصنعاً لتكرير السكر، وترسانة، ومناجم للنحاس، ومصانع لحليج الأقطان، ومسابك للحديد، ومصابغ، ومصانع للزجاج، ومطابع. ولكن التصنيع لا يتم دفعة واحدة، فلقد اكتشف الأوروبيون أن تشغيل مشروعاتهم المختلفة يحتاج إلى تدريب المزيد من الناس العاديين على العمل بكفاءة واكتساب المهارات المتخصصة التى تتطلبها العمليات الصناعية الحديثة. واستغرق ذلك بعض الوقت. فلم يكن الفلاحون الذين يعملون فى مصانع محمد على يتمتعون بأية مهارات فنية أو خبرة، ولم يستطيعوا التكيف مع الحياة الجديدة خارج الحقول، وكان لابد لهم من التعليم حتى يتمكنوا من الإسهام فى إنتاجية البلد، وكان ذلك - فى حد ذاته - معناه حدوث تحولات اجتماعية هائلة قد تستعصى على التصور، ومن ثم لم يحالف التوفيق معظم المشروعات الصناعية التى بدأها محمد على.

وهكذا كانت عملية التحديث تكتنفها صعوبات كأداء، ومشاكل مستعصية. كانت الراية المرفوعة في أوروبا هي التجديد والابتكار، ولكن معظم المصريين كانوا ما يزالون في قبضة الروح المحافظة التي سبقت الحداثة. ولذلك لم يكن سبيل محمد على إلى تحويل مصر إلى دولة حديثة هو التجديد (مثل أوروبا) بل كان سبيله الأوحد هو محاكاة الغرب، ومن ثم ألزم نفسه ببرنامج من المحاكاة (أو التقليد بالتعبير الإسلامي) في المجالات الإدارية والتكنولوجية والتعليمية، وكان ذلك يمثل نقيض روح الحداثة، فكيف يمكن بغير الاستقلال ونزعة الابتكار اللتين أصبحتا من القيم الثمينة في الغرب أن تصبح دولة مثل مصر دولة "حديثة" بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة؟

ولكن محمد على لم يكن أمامه أى خيار، فأقام نظامًا إداريًا بالأسلوب الغربي، وكان معظم موظفيه من الأوروبيين والأتراك والشوام، الذين شكلوا طبقة جديدة في المجتمع المصري، وأرسل الواعدين من الشباب في بعثات دراسية إلى فرنسا وانجلترا. وأنشأ في منطقة القصر العيني كلية عسكرية التحق بها ١٢٠٠ طالبًا، وكان يتولى الإنفاق على معيشتهم ويشترى ملابسهم، إلى جانب مدرستين للمدفعية في طره والجيزة، وكان المدرسون فيها إما من الأوروبيين أو من المصريين الذين تعلموا في الخارج. وكان الطلاب يصبحون من الأملاك الشخصية للباشا بمجرد دخولهم الكلية، وكانوا يدرسون اللغات الأوروبية والرياضيات وفنون الحرب الغربية. وقدمت هذه الكليات طبقة من الضباط الذى تلقوا تعليمًا جيدًا إلى مصر، ولكن الفلاحين كانوا محرومين من التعليم الأولى، إذ كان محمد على يرى أنهم أكثر فائدة لمصر وهم في الحقول يدعمون للبلد قاعدتها الزراعية، مما كانت له عواقبه المصيرية. فالذين كانوا على أوثق اتصال بالحضارة الغربية كانوا عسكريين، وذلك في بلد غير غربي يسير في طريق التحديث، مثل مصر، وكان معنى ذلك أن الغالبية العظمى للسكان كانت بالضرورة مستبعدة من هذا الجهد. وسوف يكون من نتائج ذلك أن يصبح ضباط الجيش في حالات كثيرة الزعماء والحكام الطبيعيين، وأن تتخذ الحداثة تركيزًا عسكريًا يختلف هو الآخر عن تركيز الغرب.

كان الجيش هو الهم الأول والشغل الشاغل لمحمد على ، وكان يحتاج إليه لتحقيق أهدافه إذ وجد نفسه مرغما على امتداد حياته العمية على التصدى والصمود أمام البريطانيين من ناحية وأمام الأتراك العثمانيين من ناحية أخرى ، فلم يكن الأتراك ليقبلوا إنشاء محمد على لدولة شبه مستقلة لو لم يكونوا فى حاجة إلى آلته الحربية الفائقة لمساعدتهم فى حملاتهم ، سواء ضد الوهابيين فى شبه الجزيرة العربية أو لإخماد الثورة اليونانية (١٨٢٥ - ١٨٢٨) ولكن ابنه إبراهيم باشا قام فى عام ١٨٣٢ بغزو فلسطين وسوريا ، الولايتين العثمانيين ، وألحق هزائم ساحقة بالجيش التركى ، فوضع أباه فى موقف فذ باهر إذ جعل له سلطنة داخل السلطنة ، وكان الجيش المصرى يستند فى بنائه ، بطبيعة الحال ، على النموذج الفرنسى ، إذ كان محمد على يحاول محاكاة النظام والكفاءة اللتين شهدهما فى جيش نابليون ، ونجح بالفعل فى بناء قوة تستطيع بسهولة اختراق جيش يفوقها عدداً والتغلب عليه ، ولكن هذا الإنجاز أيضًا تضمن عدوانًا وحشيًا على رعاياه ، والواقع أن محمد على قام أولاً بتجنيد وتدريب نحو ٢٠٠٠٠ شاب من السودان أنزلهم فى ثكنات هائلة فى أسوان ، ولكن السودانيين لم يستطيعوا التكيف وحسب ، فكان البعض يمرضون ويموتون على الرغم من جهود أطباء الجيش المضنية لإنقاذهم (وكانوا ممن تخرجوا من كلية الطب التى أنشأها محمد على فى أبو زعبل) وهكذا اضطر الباشا إلى تجنيد الفلاحين ، فكان ينتزعهم من بيوتهم وأسرهم وحقولهم ، ولم يكن يتوافر لهم فى العادة الوقت الكافى لعمل الترتيبات اللازمة مما كان يؤدى إلى وقوع الأسرة فى براثن الفقر المدقع واضطرار النساء للعمل بالدعارة . وكان احتمال التجنيد والحياة العسكرية الغريبة عن الفلاحين كل الغرابة تملأ قلوبهم بالرعب حتى أنهم كثيراً ما كانوا يلجأون إلى تشويه أجسادهم ، إما بقطع أصابعهم أو بخلع بعض أسنانهم أو حتى بفقأ أعينهم وهكذا أُنشئت قوة حربية ذات كفاءة ، ولكن تكاليفها الإنسانية كانت باهظة ، ولم تقتصر أضرار التجنيد الإجبارى على ما لحق بالفلاحين أنفسهم ، بل تجاوزت ذلك إلى الزراعة التى تأثرت برحيل الرجال عن الأرض .

كان لكل إصلاح إيجابى جانبه السلبى . وكانت السياسات الاقتصادية التى اتبعها محمد على تشجع التجارة الأوربية على دخول مصر ، ولكن ذلك كان على

حساب الصناعة المحلية، وعندما أصبح الباشا المحتكر الأوحد في مصر، كان بذلك يضرب طبقة التجار الوطنية ضربة قاصمة. ولقد وجه استثمارات هائلة إلى قطاع أشغال الرى والمواصلات النهرية والبحرية، وكانت البلد فى حاجة ماسة إليها، ولكن ظروف العمال فى ظل السخرة كانت بالغة السوء، حتى قيل إن عدد من ماتوا بسببها بلغ ٢٣٠٠٠ شخص. وكانت النظم الاجتماعية القديمة تتقوض دون هوادة، دون أن تتغير أساليب الحياة أو العقائد المحافظة التى تنتمى لما قبل الحداثة، عند الغالبية العظمى من المصريين. وهكذا كان مجتمعان ينشآن بالتدريج فى مصر الحديثة، الأول ينحصر فى العسكريين والموظفين الإداريين، وقد أخذ بأسباب الحداثة، وأما الثانى الذى كان يعمل بمعايير مختلفة تمام الاختلاف فلم يأخذ بأسبابها.

ولا شك أن العلماء كانوا يرون فجر الحداثة منذراً بالدمار، فلقد كانوا قوة يعمل حسابها فى البلاد عندما تولى محمد على زمام الحكم. ولقد خطب ودهم، وقدم لهم الوعود، واستمر 'شهر العسل' ثلاثة أعوام بين الباشا ورجال الدين. ولكن الباشا ألغى فى عام ١٨٠٩ إعفاء العلماء من الضرائب، وهى المزية التقليدية لهم، فحثهم عمر مكرم على معارضة محمد على وإرغامه على العدول عن قراره، ولكن العلماء نادراً ما وقفوا جبهة واحدة، ونجح الباشا فى إغراء عدد لا يستهان به منهم بالانضمام إلى معسكره، وذهب مكرم إلى المنفى، وذهبت معه آخر فرصة يصادفها العلماء لمعارضة محمد على . وكان رحيله يمثل أيضاً هزيمة للعلماء باعتبارهم طبقة اجتماعية. وكان محمد على يحرص، باعتباره مسلماً، على أن يتشدق بالثناء على علماء الدين ومدارسهم، ولكنه دأب على تهميشهم وتجريدهم من أى سلطة، فكان يعزل الشيوخ الذين يعارضونه مما جعل معظم العلماء، حسبما يقول الجبرتى ، يوافقون على سياساته الجديدة، كما كان يبخل عليهم بالمال، وكان استيلاؤه على عوائد الأوقاف معناه حرمان العلماء من المصدر الأساسى للدخل. وبحلول عام ١٨١٥ كان عدد كبير من كتاتيب تحفيظ القرآن الكريم قد تهدم، وبلغت الضائقة المالية التى تعرضت لها المؤسسة الدينية ذروتها بعد ستين سنة، فلم تكن الرواتب تصرف للمدرسين، ولم يكن لدى المساجد ما تنفقه على الأئمة، أو المؤذنين، أو المقرئين، أو البوابين، وتدهورت المبانى المملوكية العظيمة،

بل وتدهور حال الأزهر نفسه.

وإزار هذه الهجمة الضارية، دب الخوف فى قلوب العلماء فى مصر، وسادت الرجعية بينهم، بعد أن فقدوا دورهم الاستشارى التقليدى فى الحكم، وبعد أن حلت محلهم نخبة أجنبية جديدة من رجال الإدارة، وكان معظمهم لا يولى التقاليد المحلية احترامًا كبيرًا. أى إن العلماء تخلفوا عن ركب التقدم، وتركهم الباشا فى عزلة مع كتبهم ومخطوطاتهم. وإزاء استحالة المعارضة، أدار العلماء ظهورهم للتغيير، ورسخوا مواقفهم وتقاليدهم العلمية. وقد كتب لذلك أن يصبح الموقف الرئيسى للعلماء فى مصر، فلم يكونوا يرون أن الحداثة تمثل تحديًا فكريًا، بل رأوا فيها سلسلة من اللوائح الكريهة المدمرة، واغتصابًا لقوتهم وثروتهم، وفقدانًا أليمًا للهيبة والمكانة والنفوذ. وهكذا فعندما واجه المسلمون فى مصر الأفكار الغربية الحديثة، لم يجدوا الإرشاد من رجال الدين، واتجهوا بطلب العون من جهات أخرى.

كان العلماء على مر القرون شركاء للنخبة الحاكمة فى مصر، فقطع محمد على تلك العلاقة التليدة وبدأ دون تمهيد تطبيق علمانية جديدة لم تكن تستند إلى قاعدة فكرية، بل فُرضت باعتبارها أمرًا واقعًا سياسيًا. ولقد أتيح للناس فى الغرب الوقت الكافى للتكيف مع الفصل التدريجى بين الكنيسة والدولة، بل إنهم أضفوا بعض القيم الروحية على الحياة الدنيوية، وأما التحول إلى العلمانية فقد ظل غريبًا، وأجنبيًا، وغير مفهوم عند معظم المصريين.

لقد شهدت الامبراطورية العثمانية إصلاحات تحديثية مماثلة، ولكن أبناء استامبول كانوا على وعى أكبر بالأفكار التى قام عليها التحول الغربى الكبير، إذ كان العثمانيون يعملون دبلوماسيين فى أوروبا، وكانوا يختلطون بالساسة الأوربيين فى بلاط السلطان. ونشأ فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر جيل كامل يعرف العالم الحديث ويلتزم بإصلاح الامبراطورية. فكان والد أحمد وفيق باشا، الذى أصبح الصدر الأعظم فيما بعد، يعمل فى السفارة التركية فى باريس، وكان أحمد نفسه قد قرأ 'جيبون'، و'هيوم'، و'آدم سميث'، و'شيكسبير'، و'ديكنز'، كما كان مصطفى رشيد باشا قد درس فى باريس،

وتخصص في العلوم السياسية والأدب. وكان على اقتناع بأن الدولة العثمانية لن يكتب لها البقاء في العالم الحديث إلا إذا أصبحت دولة مركزية، وأصبح لها جيش حديث، ونظام قانوني وإداري جديد، وأقرت بالمساواة بين جميع المواطنين، قائلاً إنه يجب الكف عن الإشارة إلى اليهود والمسيحيين باسم 'الذميين'، ويجب أن يتمتعوا بنفس الأوضاع التي يتمتع بها المسلمون. وكان انتشار هذه الأفكار الأوروبية هو الذي يسرّ على السلطان محمد الثاني الشروع فيما كان يسمى 'بالتنظيمات' عام ١٨٢٦، وهي التي ألغت الانكشارية، وبدأت تحديث الجيش، وبدأت العمل ببعض التجديدات التقنية. وكان السلطان يتصور في البداية أن ذلك كان كافيًا لوقف التدهور المطرد للامبراطورية، ولكن تقدم الدول الأوروبية بخطى ثابتة وتغلغلها الاقتصادي والسياسي في الأراضي الإسلامية أوضحت له - تدريجيًا - ضرورة القيام بتغييرات جوهرية.

وفي عام ١٨٣٩ أصدر السلطان عبد الحميد، بإيعاز من رشيد باشا، مرسوم 'جولهان' وهو الذي يقرر - دون مساس في الظاهر بالشريعة الإسلامية - أن السلطة المطلقة للسلطان تعتمد على علاقة تعاقدية مع رعاياه، وكان ذلك إيذانًا بتغيير أساسي في مؤسسات الامبراطورية التي كان لابد من إدارتها بمزيد من الانتظام والكفاءة، وهكذا أعيد تنظيم الحكومة المركزية والحكم المحلي على امتداد العقود الثلاثة التالية، وصدرت القوانين وأنشئت المحاكم الجنائية والتجارية، ولكن ذلك أدى إلى صدام محتوم مع العلماء الذين كانوا يرون أن هذه التجديدات بمثابة تقويض للشريعة. وهكذا كان على الملتزمين بالإصلاح أن يواجهوا السؤال التالي: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون التخلي عن تراثهم الإسلامي؟ وهكذا فمثلما تغيرت صورة المسيحية واستمرت تتغير تحت تأثير التحديث والفكر التنويري، تغيرت صورة الإسلام في العصور التالية.

كان السؤال يتطلب حلاً عاجلاً، فكل عام يمر كان يكشف بوضوح أليم عن ضعف العالم الإسلامي بالمقارنة بالغرب، فإذا كان محمد علي قد استطاع الوقوف في وجه السلطان، فقد أرغمته الدول الأوروبية في عام ١٨٤٠ على التنازل عن الأقاليم الجديدة التي فتحها في الشام وشبه الجزيرة العربية واليونان. وكانت تلك

ضربة مريرة لم يكتب له البرء الكامل منها أبداً، وكان حفيده عباس (١٨١٣ - ١٨٥٤) الذى خلفه في حكم مصر يكره أوروبا وكل ما هو غربى . وكان عباس باشا الأول جندياً، ولكنه كان يختلف عن المصلحين العثمانيين في أنه لم يدرس العلوم الإنسانية المتحررة، فكان الغرب يمثل له الاستغلال والمهانة، وكان يكره المزايا التى اكتسبها رجال الإدارة ورجال الأعمال الأوروبيون في مصر، ويبدى استياءً عميقاً من حث الأوروبيين لجده على محاولة تنفيذ مشروعات مستحيلة تعود عليهم وحدهم بالكسب المادى ، فألغى الأسطول الذى أنشأه محمد على، وخفض عدد الجيش، وأغلق المدارس الجديدة. ولكن عباس لم يكن محبوباً كذلك من المصريين، ولم يلبث أن اغتيل عام ١٨٥٤ . وخلفه محمد سعيد باشا (١٨٢٢ - ١٨٦٣) رابع أولاد محمد على، والنقيض الكامل لعباس. فكان محبباً للفرنسيين، ويتخذ لنفسه أسلوب حياة غربى ، وكان يستمتع بصحبة الأجانب، ونهض بالجيش. ولكن سعيد باشا نفسه اكتشف قرب نهاية حكمه أساليب الخداع والمشروعات المريبة لبعض الشركات والمقاولين الأوروبيين فخاب أمله فيهم.

وكان أبرز وألمع هذه المشروعات الأوروبية مشروع شق قناة السويس، وكان محمد على دائماً ما يعارض أى خطة لربط البحر الأحمر بالبحر المتوسط، خشية أن تلفت نظر الدول الأوروبية من جديد إلى مصر، وتؤدى إلى مرحلة جديدة من الغزو والسيطرة الأوروبية. ولكن الفكرة راقت لسعيد باشا، فمنح بصدر رحب امتياز المشروع لصديقه القديم فرديناند دى ليسبس (١٨٠٥ - ١٨٩٤) الذى كان قنصلاً لفرنسا، والذى أقنعه أن القناة سوف تمكن مصر من الصمود في وجه انجلترا، وأنها لن تكلف مصر مليماً واحداً، لأن المشروع سينفذ بتمويل فرنسى . وكان سعيد ساذجاً، وكان عقد الامتياز الذى وُقِّع في ٣٠ نوفمبر ١٨٥٤ بمثابة كارثة على مصر. وعارض السلطان المشروع، وعارضه اللورد بالمرستون رئيس وزراء انجلترا آنذاك، ولكن دى ليسبس لم يتوقف بل أنشأ شركته الخاصة، وعرض الأسهم على الولايات المتحدة، وبريطانيا، وروسيا، والنمسا، والدولة العثمانية. وعندما تعثر بيع هذه الأسهم، قدم الباشا ضمانات بها، إلى جانب استثماراته الخاصة في المشروع. ومن ثم بدأ العمل في إبريل ١٨٥٩ .

والذى حدث فى الواقع هو أن مصر قدمت كل ما يلزم تقريبًا من أموال وعمال ومواد، إلى جانب التبرع بمائتى ميل من الأراضى المصرية دون مقابل. وفى عام ١٨٦٣ توفى سعيد وخلفه إسماعيل، ابن أخيه (١٨٣٠ - ١٨٩٥) الذى كان يؤيد مشروع القناة، ولكنه رفع عقد الامتياز إلى الامبراطور الفرنسى نابليون الثالث، طالبًا التحكيم وآملاً أن يحسّن من وضع مصر فى الصفقة. وفى عام ١٨٦٤ صدر الحكم بإلغاء حق الشركة فى الحصول على العمال دون مقابل، وأعادت الشركة إلى مصر بعض أراضيها، فى مقابل تعويض تدفعه حكومة مصر للشركة ويبلغ ٨٤ مليون فرنك (أى ما يزيد على ثلاثة ملايين جنيه). ولم يكن أمام إسماعيل إلا أن يقبل الحكم، ومن ثم استؤنف العمل فى شق القناة. وكان الحفل الكبير الذى أقيم بمناسبة افتتاح القناة ضخمًا رائعًا، فاستمتع الزوار برحلات مجانية إلى مصر، وكلف الموسيقار ڤيردى بتأليف أوبرا خصيصًا فألف أوبرا عايدة التى قدمت فى افتتاح دار الأوبرا الجديدة بالقاهرة، وبُنى طريق جديد يربط القاهرة بالأهرام لتيسير وصول الزوار إليها. وكان الهدف من ذلك السخاء فى الإنفاق إقناع المجتمع الدولى برخاء مصر واجتذاب المزيد من الاستثمارات، ولكن الحقيقة أن الحكومة المصرية كانت على شفا الإفلاس.

لا شك أن شق القناة قد ساعد على زعزعة الاقتصاد المصرى الذى كان متعثرًا قبل المشروع، ولكن القناة لم تكن السبب الأوحد. فنحن نرى من جديد فى حياة إسماعيل التكاليف الباهظة للتحديث فى بلد غير غربى، إذ كان إسماعيل يريد الاستقلال، وكان هدفه تحرير مصر من السيادة العثمانية. أى إنه كان يتمتع بالرؤية الحديثة للحكم الذاتى ، ولكنه لم يحقق سوى التبعية التى قيدت يديه، والتى أدت آخر الأمر إلى احتلال دولة أجنبية لبلاده. فإذا كان محمد على جنديا حاول أن يصل إلى الحرية عن طريق القتال، فلقد حاول إسماعيل شراء حريته، ففى ٨ يونيو ١٨٦٧، اشترى من السلطان الحق فى إطلاق لقب الخديوى عليه (وهى كلمة فارسية تعنى 'الأمير العظيم') حتى يتميز عن سائر الباشوات العثمانيين. وفى مقابل هذا الامتياز زاد مقدار الجزية السنوية التى تدفعها مصر لاستامبول بمقدار ٣٥٠٠٠٠ جنيه استرلينى. كما كان عليه أن يتصدى لنفقات القناة، والانهيار المفاجئ فى أسعار القطن، بعد أن ارتفعت إبان الحرب الأهلية

الأمريكية. وكان عليه أيضا تمويل مشروعات التحديث الطموحة التى وضعها، وكان من بينها بناء خطوط للسكك الحديدية بلغ طولها ٩٠٠ ميل، و ٤٣٠ جسرا، و ١١٢ ترعة زادت من مساحة الأرض المزروعة بنحو ١٣٧٣٠٠ فدان. والواقع أن مصر أحرزت من التقدم السريع فى ظل حكم الخديوى ما لم تحرزه فى ظل أى حكم سابق، كما كانت لديه خطط لتعليم الجنسين، والبحث العلمى، والاستكشافات الجغرافية، وأصبحت القاهرة مدينة حديثة، تعلو فيها المبانى الجديدة الجميلة، وتخترقها شوارع واسعة، وحدائق ومتنزهات عامة. ومما يؤسف له أن إسماعيل لم يستطع تغطية نفقات ذلك كله، وكان سبيله للحصول على المال هو نظام القروض الميسّرة، فاقترض مبالغ طائلة، اختفت منها مقادير كبيرة فى جيوب الأوربيين من سماسرة ورجال بنوك ومقاولين، وكانوا يدفعونه على إنفاق المزيد. وسقط الخديوى فريسة فى أيدى المرابين، وعندما انهارت أسعار الأوراق المالية العثمانية فى بورصة لندن، فى أكتوبر ١٨٧٥، انهارت معها الأوراق المالية المصرية، فكانت القشة التى قصمت ظهر البعير.

واكتسبت مصر بفضل قناة السويس أهمية استراتيجية جديدة كل الجدة، ولم تكن الدول الأوروبية لتسمح بإفلاسها التام، فقامت بريطانيا وفرنسا، من باب الحرص على مصالحهما، بفرض قيود مالية على الخديوى، وهى القيود التى كانت تهدد بأن تصبح قيوداً سياسية، مما أثبت صحة خوف محمد على من أن تؤدى القناة إلى تهديد استقلال مصر. وعُيِّن بعض الوزراء الأوروبيين فى الحكومة المصرية للإشراف على معاملاتها المالية، وعندما طردهم إسماعيل فى إبريل ١٨٧٩ اتحدت الدول الأوروبية - بريطانيا وفرنسا وألمانيا والنمسا - فى موقفها ضده، وضغطت على السلطان حتى يخلع الخديوى. أما خليفة إسماعيل، ابنه توفيق (١٨٥٢ - ١٨٩٢) فكان شابًا حسن النوايا، ولكن من الواضح أنه كان لا يزيد عن ألعوبة فى أيدى الدول، ولم يكن - من ثم - يتمتع بحب الشعب أو الجيش، وهكذا فعندما قام الضابط المصرى أحمد بك عرابى (١٨٤٠ - ١٩١١) بتنظيم ثورة فى عام ١٨٨١، مطالبًا بترقية أبناء الشعب من المصريين إلى الرتب العليا فى الجيش والحكومة؛ ونجح فى السيطرة الإدارية على البلاد، تدخلت بريطانيا بالاحتلال العسكرى لمصر. وهكذا فإذا كان إسماعيل يحلم بأن يجعل

مصر قطعة من أوروبا ، فإنه لم ينجح إلا في جعلها مستعمرة أوروبية في الواقع الفعلي .

كان محمد على قاسيًا لا يعرف الرحمة ولا الهوادة ، وكان خلفاؤه سذجًا وشرهين وقصار النظر ، ولكن الإنصاف يقتضي أن نذكر أنهم كانوا يواجهون عقبات يتعذر تخطيها ، وأولها هو أن الحضارة التى كانوا يحاولون محاكاتها كانت جديدة كل الجدة ، ولم يكن من الغريب إذن أن يعجز هؤلاء الرجال ، الذين لم تكن لديهم خبرة كبيرة بأوروبا ، عن إدراك أن بعض الإصلاحات العسكرية والتكنولوجية لا تكفى لجعلهم أمة "حديثة" ، فذلك يتطلب إعادة تنظيم المجتمع كله ، وإقامة اقتصاد صناعي مستقل على أسس راسخة ، وإبدال الروح التقليدية المحافظة بعقلية جديدة ، فإذا لم تفعل ذلك كان الثمن باهظًا ، لأن أوروبا كانت قد بلغت قوة لا تجارى ، فلقد استطاعت الدول الأوروبية أن ترغم مصر على تمويل شق قناة السويس وحرمانها في الوقت نفسه من امتلاك سهم واحد فى شركة القناة . ولقد بينت "الأزمة الشرقية" (١٨٧٥ - ١٨٧٨) - إذا استعملنا المصطلح الشائع - أن إحدى الدول الأوروبية العظمى (روسيا) تستطيع التغلغل فى أراضى الدولة العثمانية فلا يوقف زحفها إلا التهديد الصادر من الدول الأوروبية الأخرى لا من الأتراك أنفسهم . بل إن الامبراطورية العثمانية العظيمة نفسها ، آخر معقل للقوة الإسلامية ، لم تكن قادرة على السيطرة على الولايات التابعة لها . وقد اتضحت هذه الحقيقة المؤلمة فى عام ١٨٨١ عندما قامت فرنسا باحتلال تونس ، وفى عام ١٨٨٢ عندما احتلت بريطانيا مصر . وهكذا كانت أوروبا تغزو العالم الإسلامي وتشرع في تقويض الامبراطورية .

لكنه حتى لو لم يرتكب الحكام المصريون تلك الأخطاء الخطيرة ، فإنه لم يكن من الممكن لتلك البلدان الإسلامية الضعيفة أن تصبح "حديثة" بنفس الأسلوب الأوروبى أو الأمريكى لأن عملية التحديث فى هذه البلدان غير الغربية كانت تختلف اختلافًا جوهريًا ، ففى عام ١٨٤٣ قام الكاتب الفرنسى جيرار دى نيرفال بزيارة القاهرة ، وأشار برنة ساخرة إلى أن القيم البورجوازية الفرنسية يجرى فرضها على المدينة الإسلامية ، فكانت قصور محمد على الجديدة مبنية فى صورة

الثكنات الحربية، وكراسيها الوثيرة من خشب الماهوجني ، وتزين جدرانها لوحات زيتية لأبناء الباشا فى أزيائهم العسكرية الجديدة، وأما القاهرة الشرقية الغريبة التى أثارت خيال نيرڤال

فكان يغطيها التراب والرماد، إذ انتصرت عليها الروح الحديثة ومقتضياتها انتصار الموت. ولن تمضى عشرة أعوام حتى تكون الشوارع الأوروبية قد قطعت المدينة القديمة المتربة المتواضعة، بزوايا قائمة... وأما ما يبرق ويتسع فهو فى حى الافرنج، بلدة الانجليز والمالطين والفرنسيين من مارسيليا.

كانت مبانى القاهرة الجديدة، التى بناها محمد على وإسماعيل، تمثل عمارة السيطرة، وقد ازداد ذلك وضوحًا إبان الاحتلال البريطانى، فكانت السفارات والبنوك والڤيلات والمبانى الأثرية فى بعض أحياء القاهرة تعبيرًا عن الاستثمار الأوروبى فى ذلك البلد الذى ينتمى إلى الشرق الأوسط، ويتجلى فيها خليط من الأساليب، والعهود التاريخية، والوظائف، مما كان يعتبر غير متسق فى أوروبا. وعلى نحو ما أشار إليه عالم الأنثروبولوجيا البريطانى مايكل جيلسنان، "لم تكن القاهرة تمر بنفس المراحل التى مرت بها أوروبا فى طريقها إلى الرأسمالية، وأعنى به التطورات المتلاحقة فى خط مستقيم"، إذ لم تصبح مركزًا صناعيًا، ولم تكن تتقدم عامدة من الصورة التقليدية إلى الصورة الحديثة، ولم تكن تكتسب تماسك المدينة الحديثة واتساقها :

ولكن القائمين عليها كانوا يحولونها إلى مدينة محلية ذات تبعية تمكنهم من إدارة شئون المجتمع فيها والسيطرة عليه. وكانت الأشكال المكانية قد نبعت من علاقة قائمة على القوة وعلى نظام اقتصادى عالمى تلعب فيه بريطانيا فى هذه الحالة الدور الحاسم.

كان تجربة التحديث برمتها تختلف اختلافًا حاسمًا فى الشرق الأوسط، فلم تكن تتسم بنقل السلطة إلى الشعب، والاستقلال والتجديد، كما كان عليه الحال فى أوروبا، بل كانت تتسم بالحرمان والتبعية والمحاكاة الناقصة وغير المتسقة.

وكانت تلك التجربة أيضًا تجربة اغتراب للغالبية العظمى من الناس، الذين لم يشاركوا فى التحديث، فإن أى مدينة "حديثة"، مثل "قاهرة" محمد على، يقوم

بناؤها على أسس تختلف كل الاختلاف عن الأسس التي تمنح المدن المصرية الأصيلة معناها. فإذا كان السياح والمستعمرون والرحالة كثيراً ما يشعرون بالحيرة بل وبالخوف، على نحو ما يقوله جيلسنان، في المدن الشرقية، حيث الشوارع لا أسماء لها ولا أرقام، وحيث الطرقات الملتوية تتعرج دون نظام أو مقصد فيما يبدو، وحيث يتوه الغربيون ولا يستطيعون إدراك معنى ما حولهم، فإن معظم الشعوب المستعمرة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا كانوا لا يفهمون المدن الجديدة، التي اكتسبت الطابع الغربي، ولم تكن تربطها أى صلة بإحساسهم الفطرى بما ينبغي أن تكون عليه المدينة. وكثيراً ما كانوا يشعرون بالتيه داخل بلدهم، وكان عدد كبير من هذه المدن ذات الطابع الغربي، والمفروضة من "فوق"، تحيط "بالبلدة القديمة" التي كانت تبدو، إن قورنت بالجديدة، مظلمة تتهدد الداخل إليها وتقع خارج العالم الحديث المنظم تنظيماً عقلانياً. وهكذا اضطر المصريون إلى العيش في عالمين معاً، الأول حديث وغربي، والثاني تقليدى. وقد كتب لهذه الازدواجية أن تؤدى إلى أزمة خطيرة في الهوية، وإلى إيجاد بعض الحلول الدينية غير المتوقعة، على نحو ما حدث في غير ذلك من تجارب التحديث.

ولم تكن إيران قد شرعت بعد في عملية التحديث، ولو أن وصول نابليون إلى الشرق كان قد بدأ عهداً من السيطرة الأوروبية في هذا البلد أيضاً، إذ كان نابليون يعتزم غزو الهند الخاضعة لبريطانيا، بمساعدة امبراطور روسيا، مما أضفى على إيران أهمية استراتيجية جديدة كل الجدة في عيون الدول الأوروبية. ففي عام ١٨٠١ وقعت بريطانيا معاهدة مع فتح علي، ثاني شاه من أسرة قچار، (١٧٩٨ - ١٨٣٤) تعده فيها بتقديم المعدات والتكنولوجيا العسكرية في مقابل دعم إيران لها. وهكذا أصبحت إيران هي الأخرى قطعة شطرنج في ألعاب القوة الأوروبية التي استمرت بعد سقوط نابليون بفترة طويلة. وكانت بريطانيا تريد أن تسيطر على الخليج الفارسي والمناطق الجنوبية الشرقية من إيران حتى تكفل الحماية للهند، وكانت روسيا تحاول إنشاء قاعدة في الشمال. ولم تكن أى الدولتين تريد تحويل إيران إلى مستعمرة، بل عملت كلتاهما على الحفاظ على استقلال إيران، ولكن الشاهات الإيرانيين لم يجرؤوا في الواقع على إغضاب أى من الدولتين دون ضمان مؤازرة إحداهما. وكان الأوروبيون يقدمون أنفسهم إلى الإيرانيين في صورة

حملة لواء التقدم والحضارة، ولكن بريطانيا وروسيا لم تكونا تؤيدان إلا التطورات التي تخدم مصالحهما، وعارض كل منهما إدخال بعض التجديدات مثل السكك الحديدية، التي كانت يمكن أن تعود بالفائدة على الشعب الإيراني، خشية تعريض الخطط الاستراتيجية لأي منهما للخطر.

وفي مطلع القرن التاسع عشر كان ولي العهد عباس، الحاكم العام لأذربيجان، يدرك الحاجة إلى وجود جيش حديث، بل وأرسل الشبان للدراسة في أوروبا لاكتساب الخبرة اللازمة لذلك، ولكنه توفي في عام ١٨٣٣ قبل أن تتاح له فرصة اعتلاء العرش. ولم يقم شاهات أسرة قچار بعد ذلك إلا بمحاولات متقطعة للتحديث، إذ أنهم كانوا ضعفاء، وكانوا يعيشون في ظل بريطانيا وروسيا إلى الحد الذي جعلهم لا يستشعرون الحاجة إلى جيش خاص بهم، فالأوروبيون سوف ينهضون بعبء حمايتهم في أي حالة من حالات الطوارئ، وكانوا يفتقدون إلى الإحساس بضرورة التعجيل بالعمل، وهو الإحساس الذي كان يدفع محمد علي دفعاً، وإن كان الإنصاف يقتضي أن نذكر أن تحقيق التحديث في إيران كان أصعب كثيراً من تحقيقه في مصر، فالمسافات الشاسعة وطبيعة الأرض تجعل الاتصال عسيراً بين شتى المناطق، كما أن الحكم الذاتي الذي تتمتع به القبائل الرُّحَّل في الشمال يجعل المركزية شبه مستحيلة دون الاستعانة بالتكنولوجيا المتقدمة التي أتى بها القرن العشرون.

ويكاد المرء أن يقول إن إيران كانت تجمع بين ما لا يجتمع من سوء الأحوال، فهي تعاني من العجز الناجم عن التبعية دون التمتع بأي مزايا قد تعود من الاستثمارات الجادة والاستعمار، ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت روسيا وبريطانيا تفرضان ما يسمى بالامتيازات الأجنبية في إيران، التي كانت بمثابة تقويض لسيادة سلاطين الدولة العثمانية، وكان معناها منح امتيازات خاصة للتجار الروس والبريطانيين في الأراضي الإيرانية، فأعفتهم من تطبيق قانون البلد عليهم، وحددت تعريفات جمركية منخفضة على بضائعهم، مما أدى إلى استياء شعبي عميق. كما أعطت الأوروبيين الحق في التغلغل في الأراضي الإيرانية، وكانت المحاكم القنصلية التي تنظر جرائمهم متساهلة إلى الحد الذي أدى إلى

إفلات بعض مرتكبى الجرائم الخطيرة من العقاب كما كانت للامتيازات الأجنبية أضرارها بالصناعة المحلية، إذ حلت البضائع الصناعية الغربية محل منتجات الحرف اليدوية الإيرانية، وإن كانت بعض السلع قد أفادت من التجارة الغربية مثل القطن والأفيون والسجاجيد التى كانت تصدر إلى أوروبا ولكن صناعة الحرير انهارت عندما استوردت إحدى الشركات الأوروبية شحنة من ديدان القز المريضة، وانخفضت الأسعار الدولية للفضة، التى تصنع منها النقود الإيرانية، انخفاضاً شديداً، كما ازداد النفوذ الاقتصادى الأوروبى فى إيران فى الخمسينيات من القرن التاسع عشر عندما بدأت الدول الأوروبية تطالب بامتيازات خاصة فى أنشطة معينة، فحصلت بريطانيا على امتياز جميع خطوط البرق فى إيران فى أواخر عقد الخمسينيات المذكور، ابتغاء تحسين المواصلات بين انجلترا والهند، وفى عام ١٨٤٧ حصل أحد رعايا بريطانيا، وكان اسمه البارون جوليوس دى رويتر (١٨١٦ - ١٨٩٩) على امتياز باحتكار الحق فى إنشاء جميع خطوط السكك الحديدية والترام فى إيران، واستخراج جميع أنواع المعادن، وجميع أشغال الرى، وإنشاء بنك وطنى، وشتى المشروعات الصناعية الأخرى. وكان من وراء هذا الامتياز رئيس الوزراء ميرزا حسين خان الذى كان يسعى للإصلاح، ويحتمل أنه كان لا يرى الكفاءة فى الشاهات ففضل السماح للبريطانيين بتحديث البلاد. ولكن حساباته جانبها الصواب، إذ تصاعدت أصوات الاحتجاج على امتياز رويتر من المسئولين الذين يعنيهم الأمر، ومن العلماء، وكان على رأس هذه الموجة زوجة الشاه نفسها، فاضطر ميرزا خان إلى الاستقالة. ومع ذلك فما إن حلت نهاية القرن التاسع عشر حتى كانت بريطانيا وروسيا قد ظفرتا بامتيازات اقتصادية كبيرة فى إيران، بلغت فى بعض المجالات حد السيطرة السياسية. وهكذا فإن التجار الذين كانوا يدركون مزايا التحديث، ويخافون خوفاً له ما يبرره من ذلك التصاعد فى النفوذ الأجنبى، بدأوا يشنون حملة لمعارضة النظام الحاكم.

وحظى هؤلاء بمؤزارة العلماء، الذين كانوا فى موقف أقوى كثيراً من موقف علماء مصر، إذ كان النصر 'الأصولى' فى نهاية القرن التاسع عشر قد منح المجتهدين سلاحاً ماضياً، إذ إن فتاواهم كانت ملزمة من حيث المبدأ، حتى للشاه نفسه. ولم يكن أى شاه من أسرة 'قجار' يستطيع إخضاعهم أو تهميشهم بسبب

حاجته إلى مؤازرتهم، كما كان العلماء يتمتعون بقاعدة مالية مأمونة، وكانوا يتركزون في المدينتين المقدستين 'النجف' و 'كربلاء' في العراق الخاضعة للدولة العثمانية، أى حيث لا تصل إليهم أيدى الشاهات. أما في إيران فكان التمييز واضحًا كل الوضوح بين طهران، العاصمة الملكية، وبين مدينة 'قُم' حيث المزار الدينى الشيعى مما يعنى واقعيًا الفصل بين الدين والسياسة. وكان الشاهات يختلفون عن محمد على فى افتقارهم إلى الجيش الحديث، وإلى جهاز الحكومة المركزية القادر على فرض إرادتهم على العلماء، فى بعض المجالات مثل التعليم، والقانون، وإدارة الأوقاف الخيرية والدينية، وهى التى ظلت مقصورة على العلماء، ولكن رجال الدين لم يكونوا يتدخلون فى السياسة فى مطلع القرن التاسع، استنادا إلى المبادئ الشيعية. وهكذا فعندما أصبح الشيخ مرتضى الأنصارى – فى الواقع – أول مجتهد يُعترف به 'مرجعًا أعلى وأوحد للتقليد'، أى نائبًا أعلى للإمام المختفى، فضّله الناس على شيخ آخر يفوقه علمًا، وكان ينافسه على ذلك المنصب، بسبب ما أقرّ به شخصيًا من ''اشتغاله بشئون الشعب'' إذ كان مستشارًا قانونيًا فى الشئون التجارية والشخصية للتجار والحجاج إلى المزارات المقدسة. وكان معنى ذلك أن القاضى الأعلى للمؤمنين يجب أن يكون رجل علم ودين، لا رجل عمل ودنيا.

ولكن ازدياد القوة التجارية فى أيدى الأوروبيين فى إيران دفع التجار والحرفيين بصورة مطردة إلى نشدان المشورة من العلماء. وكان هناك تحالف طبيعى بين رجال الدين والتجار والحرفيين من أهل البازارات، الذين كانوا يعرفون 'بالبازاريين'، إذ كثيرًا ما كانوا ينتسبون إلى نفس الأسر ويؤمنون بالمثل العليا الدينية نفسها، وهكذا منح العلماء مؤازرتهم الفكرية للتجار فى معارضتهم للتغلغل الأجنبى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر قائلين إن إيران لن تظل بلدًا إسلاميًا إذا استمر الشاهات فى منح تلك السلطات الواسعة للكفار.

وحاول الشاهات الرد على هذه الاعتراضات عن طريق المشاركة فى التيار الدينى لجماهير الشعب، وخصوصًا بالمشاركة فى مراسم الحداد على الحسين، فكان لديهم الشاعر الشعبى الذى يسمى 'خان الروضة' والذى كان ينشد

القصص الملحمية لمأساة كربلاء كل يوم، كما بنوا مسرحًا ملكيًا في طهران لتقديم مسرحية التعزية وهي المسرحية التي تصور آلام الحسين، مرة في كل عام، وكانت تقدم في خمس أمسيات متعاقبة في شهر المحرم، وهو من الأشهر الحرم، في الفناء الكبير للقصر الملكي. وكانت أحداث المسرحية تصور المعركة بين الحسين وبين يزيد، ومقتل الإمام وأبنائه، وأما في الليلة الكبيرة عشية يوم الصوم - عاشوراء - وهو الذكرى السنوية لكارثة كربلاء، فكان يسير موكب كبير في شوارع المدينة، يحمل البعض فيه تماثيل الشهداء (مع نماذج واقعية لمزارتهم وجوقات من الأطفال) ومن ورائهم تسير جموع الشعب، يضربون صدورهم، وكانت الستائر السوداء تزين جميع المساجد طوال شهر المحرم، كما كانت تقام أثناءه أكشاك 'لخانات الروضة' الذين كانوا ينشدون المراثي بأصوات عالية ونواح متقطع، وفي تلك الأيام كان هناك عدد كبير من خانات الروضة الذين ذاع صيتهم واشتد تنافسهم على مراكز الصدارة في طول البلاد وعرضها.

وأصبحت شعائر 'التعزية' من المؤسسات الإيرانية الكبرى في ظل شاهات أسرة 'قچار'، وكانت لها أهمية ذات شقين، فهي أولاً تربط بين الشاه وبين الحسين وكربلاء فتساعد في إضفاء الشرعية على الحكم، وهي ثانيًا صمام أمان يقدم للجماهير فرصة التنفيس عن مشاعر الإحباط والاستياء. ولم يكن جمهور المشاهدين سلبيًا أثناء تلك العروض، بل كانوا 'يشعرون الجميع بوجودهم' على نحو ما ذكره الزائر الفرنسي الذي ذكر أن "المشاهدين جميعًا كانوا يتجاوبون مع الممثلين بالبكاء والآهات العميقة". فكان المتفرجون يشاهدون أحداث المعركة على المسرح وهم ينهنهون وينشجون، ويضربون صدورهم والدموع تسيل على خدودهم. وهكذا فبينما كان الممثلون يعربون عن استنكارهم وحزنهم من خلال النص، كانت مهمة الجمهور، ولا تزال، القيام بالتعبير الصريح والعنيف، الذي يمثل جانبًا مهمًا من جوانب الدراما الكاملة. أي إن الجمهور كان يعيش في مكانين في وقت واحد، فهو يعيش رمزيًا في سهول كربلاء، وواقعيًا في دنياه الحقيقية، باكيًا من مآسيه وآلامه. ويشرح الباحث الأمريكي وليم بيمان ذلك قائلاً إن 'التعزية' تحث أفراد الجمهور على البكاء على ما يقترفونه من آثام وما يواجهونه من متاعب، وتذكير أنفسهم بما كابده الحسين من معاناة أنكى وأمرّ، ومن ثم

يستطيعون التوحّد مع قصة كربلاء، فيستقدمونها إلى الزمن الحاضر عن طريق هذه الطقوس الدرامية، وبذلك يضفون على هذه المأساة التاريخية صفة الأسطورة اللازمنية. وإذا كان من يضربون أنفسهم يمثلون أهل الكوفة الذين تخلوا عن الحسين فجعلوا يعاقبون ذواتهم، فهم يرمزون أيضًا لجميع المسلمين الذين تقاعسوا عن مساعدة الأئمة في إنشاء مجتمع العدل والإنصاف. والشيعة يبكون الحسين ويقيمون له جنازة رمزية، لأنه حرم من تلك الجنازة في الحياة الواقعية، ولأن مثله العليا لم تتحقق في يوم من الأيام. ويقول الإيرانيون، حتى يومنا هذا، إنه يذكرون أيضًا في شهر المحرم من كل عام معاناة أصدقائهم وأقاربهم. ولكن هذه الذكريات الشخصية تساعدهم على الوصول إلى إدراك عاطفي لمشكلة الشر : فلماذا يعاني الأخيار وينتصر الأشرار فيما يبدو ؟ الواقع أن المشاركين في تلك المراسم - حين يئنون ويصفعون جباههم ويبكون فتنهمر الدموع مدرارًا - إنما يثيرون في أنفسهم ذلك التحرق للعدالة الذي يمثل صلب الورع الشيعي فالمراثي ومسرحيات التعزية تذكرهم كل عام بالشر المقيم في الدنيا وتؤكد من جديد إيمانهم بانتصار الخير آخر الأمر. وكانت هذه الصورة الإيمانية الشعبية تختلف اختلافًا شاسعًا، وبوضوح وجلاء، عن الصورة القانونية العقلانية للشيعة لدى المجتهدين، كما كانت تتضمن إمكانات ثورية واضحة، إذ كان من الممكن استخدامها - بل وسوف تستخدم - في التنبيه للشرور الاجتماعية ولمظاهر التشابه التي كانوا يرونها بين الحاكم الحالي ويزيد بن معاوية. ولكن هذه النبرة الثورية كانت تخضع لقيود القائمين على 'التعازي'، إبان حكم الدولة 'القجارية' والدولة الصفوية من قبلها، وكان التأكيد ما زال منصبًا على معاناة الحسين، وكان ينظر إليها باعتبارها تضحية بديلة، بسبب آثام شعبه. أما في خلال القرن التاسع عشر فلم تكن 'التعزية' هي الصورة التي اتخذتها ثورة الناس، فالواقع أن الكثيرين كانوا يعربون عن استيائهم وغضبهم من خلال حركتين مشيحانيتين شعبيتين.

أما الحركة الأولى فكاد يتزعمها الحاج محمد كريم خان الكرماني (١٨١٠ - ١٨٧١) وهو أمير قجاري، وهو قريب وربيب فتح علي شاه، وكان والده حاكمًا على إقليم كيرمان المتسم بالقلاقل، حيث انخرط كريم في الطائفة الشيخية، وهي حركة صوفية ثورية أسسها الشيخ أحمد الأحسائي (١٧٥٣ - ١٨٢٦) وهو من

كربلاء، وكان قد تأثر تأثراً عميقًا بمذهب التصوف الخاص بالملاّ صدره ومدرسة إصفهان التى حاول رجال الدين الأصوليون القضاء عليها. وكان الأحسائى وتلميذه سيد كاظم روشتى (١٧٥٩ - ١٨٤٣) يقولان بأن الإرادة الإلهية قد تجلت كاملة فى كل نبى وإمام، وإن سيرهم وسننهم تقترب بالبشرية جمعاء تدريجياً من حالة الكمال، وإن الإمام المختفى ليس مختبئًا فى هذه الدنيا بل تحوّل إلى عالم المثال، وإنه يواصل من ذلك العالم هداية البشر، عن طريق ممثليه على الأرض الذين عرفوا كيف ينفذون إلى ذلك العالم الصوفى ، وهو يهدى البشر إلى الحالة التى يستطيعون فيها الاستغناء عن قوانين الشريعة، فهى حالة التمثل الداخلى للإرادة الإلهية وإدراكها مباشرة بدلاً من اتباع مجموعة من القواعد الخارجية. وكان المجتهدون يمقتون ذلك، بطبيعة الحال، مقتاً شديداً، وكان الأحسائى يقول إن الدنيا لم تَخْلُ فى يوم من الأيام من ''الشيعة الكاملة'' التى كان يصفها بأنها مجموعة نادرة من البشر المعصومين من الخطأ، القادرين على الاتصال بالإمام المختفى عن طريق نظم التأمل الحدسى. وكان يترتب على هذا القول أن إيمان المجتهدين ناقص، وذو طابع قانونى ومنهج حرفىّ، وأنه بالتأكيد أدنى منزلة من النظرات الصوفية العميقة للأحسائى وحوارييه.

وكانت هذه المدرسة الشيخية، وهو الاسم الذى أطلق عليها، تحظى بشعبية كبيرة فى العراق وأذربيجان، ولكنها ظلت فلسفةً أو فكراً مجرداً، لا برنامجاً سياسياً عملياً، وكان كريم خان، الذى أصبح الزعيم الشيخى بعد وفاة رشتى، هو الذى حولها إلى تمرد على المجتهدين، إذ هاجم علناً طابعهم القانونى الضيق، ومنهجهم الحرفىّ الذى يفتقر إلى الأصالة، وعزوفهم عن الأفكار الجديدة، فقال إن على المسلمين ألا يتصوروا أن واجبهم الأوحد هو التقليد، أى محاكاة الفقهاء، فكل فرد قادر على تفسير النصوص المقدسة، وقال إن المجتهدين يقتصرون على تقديم حقائق قديمة، والعالم فى حاجة إلى ما هو جديد كل الجدة، فالإنسانية تتغير باستمرار وتتطور دائماً كما يشهد على ذلك حلول الخلف من الأنبياء محل السلف، مؤكداً أن الشيعة الكاملة فى كل جيل من الأجيال تميط اللثام عن المزيد من المعانى الخبيئة فى القرآن الكريم، وفى الشريعة، وتتغلغل فى أعماقها الخفية، فى ما يعتبر لوناً من الوحى المستمر، وأن على المؤمنين أن يصغوا إلى هؤلاء المعلمين

من المتصوفة الذين عينهم الإمام والذين اغتصب المجتهدون سلطانهم.

وكان كريم خان على اقتناع بأن ذلك الوحى المستمر كان على وشك الاكتمال، وأن الطبيعة البشرية سوف تصل إلى الكمال عما قريب، وكان بذلك يرد بوضوح وجلاء على التغييرات التى كان الأوروبيون قد أحدثوها فى إيران، ولم يكن كريم خان ديموقراطيا، بل كان، مثل جميع الفلاسفة فى الفترة التى سبقت الحداثة، من أنصار النخبة أو الصفوة والحكم المطلق، ولما ضاق ذرعاً بالخلاف فى الرأى بين المجتهدين، قرر أن يفرض رؤيته الخاصة على الشعب. ومع ذلك فقد كان من أوائل رجال الدين الإيرانين الذين تعرفوا على الأفكار الجديدة فى أوروبا، فإذا كان العلماء التقليديون قد اقتصروا على معارضة مظاهر التعدى التجارى من جانب البريطانيين والروس، فإن كريم خان كان يتمتع ببعد النظر الذى جعله يعرب عن قلقه إزاء العلوم الجديدة وعلمانية الغرب. وكان يقوم فى وقت الفراغ بدراسة علم الفلك والبصريات والكيمياء واللغويات وكان يفخر بمعرفة العلوم الطبيعية. وكان يدرك فى الخمسينيات والستينيات من القرن التاسع عشر - وكان يندر فى تلك الفترة أن تتوافر خبرة مباشرة للإيرانيين بأوروبا - أن الثقافة الغربية تمثل تهديداً خطيراً على الحضارة الإيرانية. فكانت إيران تمر بفترة انتقالية، وكان يرى أنه لابد من إيجاد حلول جديدة لمواجهة هذا التحدى غير المسبوق، مما يفسر وضعه مذهب اللاهوت المتطور، الذى يسمح بإمكان الاتيان بالجديد القشيب، وتوقعه القائم على الحدس لتغييرات جذرية وشيكة.

ومع ذلك فقد كانت جذور الحركة الشيخية تضرب فى أعماق العالم القديم، وخصوصاً رؤيتها للمعرفة المقصورة على النخبة، كما كانت تتخذ موقف الدفاع أيضاً، بسبب إدراكها لتأثير الغرب الصناعى، وهكذا كان كريم خان يعارض دار الفنون الجديدة معارضة شديدة، وهى أول مدرسة عليا مجانية فى طهران، وكان أحد وزراء حركة الإصلاح هو الذى أنشأها، واسمه أمير كبير، وكان معظم أساتذتها من الأوروبيين، وكانوا يقومون بالتدريس بمساعدة مترجمين فوريين، وكانت المواد تتضمن العلوم الطبيعية، والرياضيات العليا، واللغات الأجنبية، وفنون الحرب الحديثة، إذ كان كريم خان يرى أن المدرسة تمثل حلقة من حلقات المؤامرة الرامية إلى توسيع النفوذ الأوروبى والقضاء على الإسلام. وكان يقول إن

أفواه العلماء لن تلبث أن تكمم، وإن أطفال المسلمين سوف يتعلمون في مدارس مسيحية، ويصبح الإيرانيون أوروبيين زائفين. وكان يدرك أخطار الاغتراب وفقدان الهوية المقبلة، وهكذا فإن موقفه - إزاء التعدى الأوروبى المتزايد - كان موقف رفض وانفصال. وكانت أيديولوجيته الصوفية تعتبر محاولة لتفتيح عقول الإيرانيين حتى يبصروا حلاً جديداً كل الجدة، ولكن الوجود الغربى فى إيران، خيراً كان أم شراً، كان من حقائق الواقع القائمة، وكان على أى حركة إصلاحية تريد النجاح أن تقبله. وترددت بعد ذلك شائعات تقول إن كريم خان يوشك أن ينشئ حكومة دينية خاصة به، فاستدعى إلى القصر ووضع تحت المراقبة ثمانية عشر شهراً. وفى الخمسينيات والستينيات بدأ ينسحب من ساحة الحياة العامة، وبدأ يمتنع عن التصريح بآرائه، حتى توفى فى ضيعته وقد غُصّ حلقه بمرارة الهزيمة.

وكانت الحركة المشيحانية الثانية فى تلك الفترة تضرب بجذورها فى الروح المحافظة أيضًا، ولكنها كانت قد انفتحت هى الأخرى على بعض القيم الغربية الجديدة، وكان مؤسسها هو السيد على محمد (١٨١٩ - ١٨٥٠) الذى شارك فى الحركة الشيخية فى النجف وكربلاء أول الأمر ثم أعلن فى عام ١٨٤٤ أنه قد أصبح 'الباب' إلى الألوهية وهو الذى كان العلماء قد أعلنوا إغلاقه فى وقت 'التعمية'، أى عند اختفاء الإمام. وتمكن من اجتذاب بعض العلماء والأعيان وأثرياء التجار فى إصفهان وطهران وخراسان إلى صفوف حركته. وكانت له تلميذة تتقد ذكاء وفطنة فى كربلاء، وتدعى قرة العين (١٨١٤ - ١٨٥٢) ويؤمها خلق كثير، وأما أهم تلاميذه من الرجال فكان من بينهم المُلاّ صادق (المعروف باسم المصدق) وميرزا محمد على البرفروشى الذى أطلق عليه لقب القُدّوس (ت ١٨٤٩) وكانا يدعوان لما كان يعتبر فى الواقع ديناً جديداً، فأصبح اسم 'الباب' يذكر فى الأذان، وكان المصلون يؤمرون بأن يولوا وجوههم فى الصلاة قبلة جديدة هى منزل 'الباب' فى شيراز. وعندما قام الباب بالحج فى ذلك العام ووصل إلى مكة، وقف بجوار الكعبة وأعلن أنه تجسيد للإمام المختفى. وبعد خمسة عشر شهراً فعل ما كان جوزيف سميث قد فعله من قبل ألا وهو وضع ما زعم أنه كتاب مُنزّل جديد، اسمه البيان، قائلاً إن جميع الكتب المقدسة القديمة قد

نُسخت أى ألغيت وإنه كان الرجل الكامل فى ذلك العصر، وإنه يجسد فى شخصه جميع الأنبياء العظام على مر التاريخ. وقال إن الإنسانية قد اقتربت الآن من الكمال، وإن الأديان لم تعد كافية. وكان البيان، مثل "المورمون"، يدعو إلى إقامة نظام اجتماعى أكثر عدلاً وإنصافًا، وكان يظاهر القيم البورجوازية للحداثة، مؤكدًا القيمة العليا للعمل المنتج، وداعيا إلى حرية التجارة، وتخفيض الضرائب، ووضع ضمانات للملكية الشخصية، وتحسين أوضاع المرأة. وكان أهم ما يلفت النظر فيه هو أن الباب قد تشرب عقيدة القرن التاسع عشر بأن الإنسان ليس لديه سوى هذه الدنيا، فإذا كان الشيعة قد ركزوا أبصارهم بصورة تقليدية على مآسى الماضى، وعلى المستقبل المشيحانى، فإن الباب كان يركز على ما هو قائم مكانًا وزمنا، فأنكر يوم القيامة والآخرة، زاعمًا أن الجنة موجودة فى هذه الدنيا، وكان يقول للشيعة فى إيران إن عليهم ألا يركنوا إلى السلبية انتظارًا للغفران بل عليهم أن يعملوا على إنشاء مجتمع أفضل على الأرض وأن يسعوا إلى تحقيق الخلاص فى حياة كل منهم.

وهناك جوانب كثيرة فى الحركة البابية تذكرنا بالسيرة العملية لشابتاى زيفى، إذ كان الباب قد افتتن الناس به مثل شابتاى، وعندما ألقته السلطات فى السجن كان انتقاله من معتقل إلى معتقل يعتبر مسيرة نصر مؤزّر، تخرج الجماهير الغفيرة فيها لتحيته وملاقاته، وكان الناس يحجون إلى كل سجن يحبس فيه، وكان يُسمح له فى السجن باستقبال أعداد كبيرة من مريديه، أثناء كتابته الخطابات الشديدة اللهجة إلى محمد شاه "مغتصب" الحكم من أسرة قجار. وحتى حين نقلته السلطات إلى قلعة شهريح النائية، خارج أرومية، لم تكن القاعة تتسع لجميع الزوار مما اضطر الجماهير للوقوف خارجها فى الطريق العام. وعندما كان يزور الحمامات العامة كان مريدوه يشترون مياه اغتساله، وبلغت الإثارة ذروتها عندما قُدّم أخيرًا للمحاكمة فى تبريز فى صيف عام ١٨٤٨، إذ احتشدت الجماهير لتحيته فدخل قاعة المحكمة دخول الظافرين. وتزاحم مؤازروه خارج المبنى أثناء محاكمته، فى انتظار قيام الباب بالقضاء على أعدائه وبداية عهد جديد من العدالة والإنتاج والسلام، ولكن ما حدث لشابتاى تكرر، وكانت خيبة الأمل قاصمة، إذ لم يستطع الباب أن يتغلب على حجج المحققين، بل يبدو أنه رسب رسوبًا مهينًا إذ

كشفت المحكمة عن ضعفه فى اللغة العربية واللاهوت والفلسفة، واتضح أنه لا يفهم شيئًا فى العلوم الحديثة، فتساءل القضاة كيف يمكن لهذا الرجل أن يصبح إمامًا أو أن يحيط بالعلم الإلهى؟ وحكمت المحكمة على الباب بالسجن، دون أن تقدر مدى الخطر الذى كان يمثله للنظام الحاكم - وكان سوء تقديرها خطيراً، إذ لم تكن الحركة البابية آنذاك مجرد دعوة للإصلاح الخلقى والدينى، بل كانت تمثل دعوة إلى إنشاء نظام اجتماعى واقتصادى جديد.

ومثلما كانت "الشابتية" قد اجتذبت جميع الطبقات الاجتماعية، كان الباب قادرًا على اجتذاب الجماهير بدعوته المشيحانية، فكان لاهوت التصوف لديه يجتذب أصحاب الميول الفلسفية والمذاهب الخاصة، وكانت مبادئه الاجتماعية تجتذب الثوريين من أصحاب الفكر العلمانى. ومثلما حدث فى الحركة اليهودية السابقة للبابية كان أتباع البابية قد نشروا الإحساس - القائم على الحدس وحسب - بأن العالم القديم يُحتضر، وأن المقدسات التقليدية لم تعد صالحة، فعقد زعماء البابية مؤتمرًا شعبيًا فى بوداشت، فى إقليم خراسان، فى يونيو ١٨٤٨، أعلنوا فيه رسميًا أنهم قد نسخوا القرآن (أى أبطلوه) وأن الشريعة سوف يستمر العمل بها ريثما يعترف العالم بالباب وحسب، وأن على المؤمنين - مؤقتًا - أن يتبعوا ما تمليه عليهم ضمائرهم، وأن يتعلموا التمييز بين الشر والخير بأنفسهم، بدلاً من الاعتماد على العلماء، أى إن لهم إذا أرادوا أن يرفضوا قوانين الشريعة، وكانت الخطيبة المفوّهة قرة العين ذات شخصية ساحرة، فخلعت النقاب للدلالة على انتهاء عصر تبعية المرأة وعلى انتهاء العصر الإسلامى القديم، وقالوا أيضًا إن ما كان يعتبر رجسًا أو نجسًا قد أصبح حلالاً طيبا، مؤكدين أن الحقيقة لا تكمن فى مبدأ ينزل مرة واحدة، وفى لحظة واحدة من الزمن، بل أن شرائع الله يكشف عنها تدريجيًا للناس عن طريق من اصطفاهم ربهم وهكذا كان البابيون يسعون، مثل شابتاى نفسه، إلى تعددية دينية جديدة، وهكذا تتوحد، وفقًا لذلك النظام الجديد، جميع الأديان السابقة وتتحد فى دين واحد.

وفزع كثير من البابيين الذين حضروا مؤتمر بوداشت من هذه الرسالة الثورية التى وجدوها بشعة فظيعة، وفروا فى هلع وقام غيرهم من المسلمين الصادقين بالهجوم على المارقين، وانفض الاجتماع فى هرج ومرج، ولكن الواقع هو أن عمل

زعماء الحركة كان قد بدأ لتوه، فعاد كل منهم على حدة إلى بلدة مازنديران، حيث كان الزعيم البابي المُلاّ حسين بُشروى (ت ١٨٤٩) قد جمع مائتي رجل، وألقى في الحشد خطابًا ناريًا مفاده إن على البابيين أن يضحوا بأملاكهم الدنيوية ويعتبروا الإمام الحسين مثالاً لهم، فالاستشهاد وحده هو الذى سيأتى لهم بالنهار الجديد، وعندها يقيل الباب المستضعفين من عثرتهم ويحول الفقراء إلى أغنياء. وقال إنه لن ينقضى عام واحد حتى يفتح الباب أقطار العالم ويوحّد جميع الأديان. وقد أثبت بشروى أنه قائد بالغ الذكاء، إذ إن جيشه الصغير دفع جنود الشاه إلى الفرار، وكانوا يفرون - وفقًا لما سجله تاريخ البلاط - "مثلما يفر قطيع الأغنام هربا من الذئاب". وانطلق البابيون في حملة ضارية يسلبون وينهبون ويقتلون ويحرقون، وكان المتدينون منهم يعتقدون أن حملتهم كانت أهم من معركة كربلاء، وأما الفقراء الذين قد يكونون قد انضموا إلى صفوف الحركة لأسباب دنيوية، فكانوا أفضل أنصارها، إذ أحسوا للمرة الأولى أن لهم شأنًا يعتد به، وكانوا يعاملون باعتبارهم شركاء في الجهد، إن لم يعاملوا على قدم المساواة مع الآخرين.

ونجحت الحكومة في قمع الثورة آخر الأمر، ولكن عام ١٨٥٠ شهد ثورات أخرى في يزد، ونيريز، وطهران، وزنجان. وأثار البابيون جوا من الرعب الشامل، إذ انضم المنشقون السياسيون إلى الثورة، وكذلك انضم الطلاب في كل مكان، بل إن النساء ارتدين ملابس الرجال وحاربن ببسالة نادرة، أى إن الحركة قد وحدت صفوف جميع المستائين من النظام الحاكم - من الملالى الذين كانوا يشعرون بقهر المجتهدين لهم، إلى التجار الذين كانوا يعترضون على بيع الموارد الإيرانية إلى الأجانب، إلى البازاريين وملاك الأراضي وفقراء الفلاحين - إذ تكاتف الجميع لمؤازرة البابيين الملتهبين حماسًا دينيًا. فإذا كانت العقيدة الشيعية قد ساعدت الإيرانيين طويلاً على اكتساب الرغبة والتحرق شوقًا إلى العدالة الاجتماعية فإن ظهور الزعيم المناسب والفلسفة المناسبة أدى إلى تكاتف المستائين من الحالة الراهنة، بشتى ضروبهم، للقتال تحت راية دينية.

وتمكنت الحكومة هذه المرة من قمع المتمردين، ونفذ حكم الإعدام في الباب يوم ٩ يوليو ١٨٥٠، كما أُعدم الزعماء أيضًا، وقبضت السلطات على المشتبه

فيهم من غير هؤلاء ، وقتلتهم جميعًا ، ولكن بعض البابيين تمكنوا من الفرار إلى العراق التى كانت خاضعة للحكم العثمانى ، حيث انقسمت الحركة إلى فصيلتين فى عام ١٨٦٣ ، وكان بعض أفرادها ، من أتباع ميرزا يحيى نورى صبح الأزل (١٨٣٠ - ١٩١٢) الذى عُين خليفة للباب ، لا يزالون على إخلاصهم للمقاصد السياسية للتمرد ، وتحول موقف الكثيرون من هؤلاء 'الأزليين' بعد ذلك فتخلوا عن التصوف البابى القديم وأصبحوا علمانيين وعقلانيين . وعلى نحو ما حدث فى الحركة 'الشابتية' أدى التخلص من المحظورات ، والتخفيف من القوانين القديمة ومذاق الثورة الفريد إلى طرحهم الدين كله جانبًا ، وهكذا نرى من جديد كيف كانت الحركة المشيحانية جسرًا عبره أصحابها إلى الأيديولوجية العلمانية .

ولكن معظم البابيين الناجين انضموا إلى أخ لصبح الأزل يدعى ميرزا حسين على نورى بهاء الله (١٨١٧ - ١٨٩٢) الذى هجر السياسة ، وأنشأ الدين البهائى الجديد ، والذى كان يحتضن المثل العليا الغربية الحديثة ، مثل فصل الدين عن السياسة ، والمساواة فى الحقوق ، والتعددية ، والتسامح .

ويجوز لنا أن نعتبر الثورة البابية من كبرى ثورات الحداثة ، إذ إنها وضعت نسقًا ثابتًا فى إيران ، إذ تكررت المناسبات التى يجتمع فيها - فى القرن العشرين - رجال الديهم وغيرهم ، والعلمانيون والمتصوفة ، والمؤمنون والملحدون ، لتحدى نظام إيرانى ظالم باعتبارهم جبهة واحدة . وكانت المعركة فى سبيل العدالة ، التى أصبحت من القيم المقدسة لدى الشيعة ، عاملاً شجع أجيال الإيرانيين اللاحقة على التصدى لجيوش الشاه ، ابتغاء تحقيق نظام أفضل . ولقد حدث فى مناسبتين على الأقل أن ساعدت الأيديولوجية الشيعية أبناء إيران على إنشاء مؤسسات سياسية حديثة فى بلادهم . وهكذا نرى من جديد كيف بينت الحركة البابية أن الدين قادر على مساعدة الناس فى استيعاب قيم الحداثة ومثلها العليا بترجمتها من المصطلح العلمانى الأجنبى إلى اللغة والرموز والروحانية التى يستطيعون فهمها وتحقيق انتمائهم إليهم . وإذا كانت الحداثة عسيرة المطلع على المسيحيين فى الغرب ، فلقد اكتنفتها مشكلات أعوص لدى اليهود والمسلمين ، إذ كانت تتطلب نضالاً - يسمى الجهاد بالمصطلح الإسلامى ، وقد يصبح أحيانًا حربًا مقدسة .

القسم الثانى

الأصولية

الفصل الخامس

خطوط المعركة

(١٨٠٧ - ١٩٠٠)

ما إن طوى القرن التاسع عشر صفحته حتى اتضح أن المجتمع الحديث الذى آتى ثماره أخيراً فى الغرب لم يكن ما تصوره البعض من دواء شامل شافٍ لأوجاع العالم، إذ تلاشى التفاؤل النابض بالقوة والحركة، الذى ألهم هيجل فلسفته، وحل محله شك محيِّر وشعور غريب بالإرهاق.

5

فمن ناحية، كانت قوة أوروبا تزداد باطراد، وقد تسلحت بالثقة، وغمرها الإحساس بزهو السيادة بعد أن مكّن الانقلاب الصناعى بعض 'الدول الأم' من اكتساب ثراء وقوة يزيدان عما كانت تتمتع به فى أى يوم من الأيام، ومن ناحية أخرى، كانت لتلك الفترة سمات مميزة أخرى تتمثل فى الإحساس بالعزلة والسأم والحزن، وهى المشاعر التى ارتاد مجاهلها شارل بودلير فى ديوانه أزهار الشر (١٨٥٧) وفى الشك المضنى الذى أفصحت عنه قصيدة الرثاء الطويلة التى كتبها ألفريد تنيسون بعنوان للذكرى (١٨٥٠) وفى التراخى المدمر والاستياء الفتاك اللذين استوليا على بطلة رواية مدام بوفارى (١٨٥٦) التى كتبها فلوبير، والتى اتخذ اسمها عنوانًا للرواية. كان الناس يشعرون بخوف غامض. وابتداء من هذه الفترة كان الناس يجمعون بين الاحتفال بإنجازات المجتمع الحديث وبين استشعار خواء أو فراغ يسلب الحياة معناها، وأصبح الكثيرون يتحرقون شوقًا إلى اليقين بين مظاهر الحيرة التى أتت بها الحداثة، وكان البعض يسقطون مخاوفهم على أعداء

متوهمين ويحلمون بوجود مؤامرة عالمية.

وسوف نجد جميع هذه العناصر في الحركات الأصولية التي نشأت في أديان التوحيد الثلاثة جميعاً، إلى جانب الثقافة الحديثة. إذ إن البشر يجدون أنه من شبه المحال أن يعيشوا دون الإحساس بأن للحياة معنى أقصى وقيمة قصوى مهما تكن الأدلة المؤسفة التي تقول بعكس ذلك. ففي العالم القديم كان منطق الروح، برموزه وطقوسه، يساعد الناس على إدراك الدلالات المقدسة التي تنقذهم من الإحساس بالخواء، شأنه في ذلك شأن الأعمال الفنية العظيمة، ولكن العقلانية العلمية - مصدر ما حققه الغرب من قوة ونجاح - قد قوّضت منطق الروح وأعلنت أنها تستطيع إرشاد الناس وحدها إلى الحقيقة. ولكن العقل لا يستطيع التصدى للأسئلة النهائية، فلم يكن ذلك في يوم من الأيام من اختصاصات منطق العقل، ومن ثم لم يعد الإيمان التقليدى ممكناً لعدد متزايد من الرجال والنساء في الغرب.

وقد اكتشف عالم النفس النمساوى سيجموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) أن

البشر لديهم دافع لا يقل قوة عن الرغبة الجنسية والتكاثر وأطلق عليه تعبير 'الرغبة في الموت' وبدأت الثقافة الحديثة تفصح بصورة متزايدة عن وجود اشتياق شاذ - فيما يبدو - إلى الفناء (وخوف منه) وبدأ الناس ينكمشون وَجَلاً من الحضارة التى أنشأوها، حتى وهم يتمتعون بالمزايا التى عادت منها عليهم دون شك. فبفضل العلم الحديث تحسنت الأحوال الصحية لمعظم الناس فى الغرب وطالت أعمارهم، كما أدت المؤسسات الديموقراطية إلى زيادة انتشار المساواة فى معظم الأحوال، وكان من حق الأمريكيين والأوروبيين أن يعتزوا بمنجزاتهم، ولكن حلم الأخَوة العالمية الذى كان مفكرو التنوير يعيشون به، أصبح من رابع المستحيلات. إذ كشفت الحرب بين فرنسا وبروسيا (١٨٧٠ - ١٨٧١) عن الآثار البشعة للأسلحة الحديثة، وبدأ الناس يدركون أن العلم قد تكون له جوانبه الخبيثة. وبرز إحساس يمكن أن يوصف بخيبة الأمل. ففى الفترة الثورية إبان السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، بدا أن البشرية أصبحت قاب قوسين أو أدنى من بناء عالم جديد أفضل، ولكن ذلك الأمل لم يكتب له أن يتحقق أبداً، إذ جاء الانقلاب الصناعى بمشكلات جديدة وأشكال جديدة من الظلم والاستغلال. ففى رواية أوقات عصيبة (١٨٥٤) يصور تشارلز ديكنز المدينة الصناعية فى صورة الجحيم ويبين أن العقلانية البراجماتية الحديثة قد تكون مدمرة للأخلاق وللفردية. وكانت المدن الضخمة الجديدة توحى بمشاعر متناقضة، فالشعراء الرومانسيون الذين أدانوا "المصانع الشيطانية المظلمة" كانوا يفرون من الحياة المدنية، مثلما كان الريف الذى لم تعث فيه يد الإنسان فساداً مصدر إلهام لهم. ويشير الناقد البريطانى جورج شتاينر إلى مدرسة غريبة من مدارس فن التصوير الزيتى، التى ازدهرت فى الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، ويقول إنها كانت تمثل "الحلم الناهض للحداثة" - فكانت تصور المدن الحديثة، مثل لندن وباريس وبرلين، وهى التى ترمز للإنجاز الغربى العظيم، فى صورة الأطلال والأنقاض، كأنما تحطمت من جراء كارثة يصعب تصورها. أى إن الناس قد بدأوا يتخيلون دمار الحضارة واتخاذ خطوات عملية لتحقيق ذلك.

فلم تكد الحرب بين فرنسا وبروسيا تضع أوزارها حتى شرعت الأمم الأوروبية فى سباق تسلح محموم ما لبث أن أدى، دون هوادة، إلى نشوب الحرب العالمية

الأولى . وكانوا - فيما يبدو - يرون أن الحرب ضرورة داروينية لا بقاء فيها إلا للأصلح ، فكأنما كان على كل دولة حديثة أن تمتلك أكبر جيش ، وأفتك الأسلحة التي يمكن للعلم ابتكارها ، وكان الأوروبيون يحلمون بحرب تطهّر روح الأمة بآلة حرب تطحنهم أفضل طحن ، وقد بين الكاتب البريطاني أ. ف. كلارك أنه كان من النادر أن يمر عام في الفترة من ١٨٧١ إلى ١٩١٤ دون أن تظهر رواية أو قصة قصيرة تصف حرباً ضروساً مقبلة ، في بلد من البلدان الأوروبية . وكان الناس يتصورون "الحرب العظمى المقبلة" في صورة محنة رهيبة وإن تكن محتومة ، إذ سوف تنهض الأمة من تحت الأنقاض لتبدأ حياة جديدة أرقى وأجمل . ولكن الكاتب الروائي البريطاني هـ. ج. ولْز أثبت خطل ذلك الحلم الطوباوي في آخر القرن التاسع عشر في رواية عنوانها حرب العوالم (١٨٩٨) وبيّن الغاية التي يؤدي إليها ، فهو يرسم صوراً مخيفة للندن التي خلت من سكانها بسبب الحرب البيولوجية ، ولشوارع انجلترا التي تكدس فيها اللاجئون ، وكان قادراً على إدراك مخاطر التكنولوجيا الحربية التي أصبحت تدرس في مجالات العلوم الدقيقة . وكان على صواب ، إذ أدى سباق التسلح إلى المواقع الاستراتيجية لوادي نهر "سوم" في شمال فرنسا ، وعندما اندلعت الحرب العظمى عام ١٩١٤ ، كان الناس في أوروبا قد استمروا يحلمون بالحرب التي ستضع نهاية لكل الحروب لما يزيد على أربعين عاماً ، فدخلوا ذلك الصراع بحماس بالغ ، وهو الذي يمكن اعتباره بمثابة انتحار جماعي لأوروبا . أي إنه على الرغم من منجزات الحداثة ، كانت هناك رغبة عدمية في الموت ، إذ سيطرت على أمم أوروبا رغبة خيالٍ مريض في تدمير ذاتها .

أما في أمريكا فإن بعض البروتستانت المحافظين كانت تسيطر عليهم رؤية مماثلة ، ولو أن تصوراتهم للكابوس اتخذت شكلاً دينياً ، إذ مرت الولايات المتحدة أيضاً بصراع رهيب تلته خيبة أمل مماثلة ، فكان الأمريكيون يرون الحرب الأهلية (١٨٦١ - ١٨٦٥) بين الولايات الشمالية والجنوبية في صورة فناء الدنيا الذي يسبق البعث والنشور ، وكان الشماليون يعتقدون أن الحرب سوف تطهّر الأمة وكان الجنود ينشدون ترانيم المجد الذي سيصاحب مجئ الرب والوعاظ يتحدثون عن المعركة الفاصلة المقبلة - بين النور والظلام ، وبين الحرية والرق ، ويتطلعون إلى الإنسان الجديد ، والنظام الإلهي الجديد ، اللذين سوف يسودان العالم بعد الحريق

المدمر، على غرار أسطورة العنقاء التي تحترق لتحيا من جديد، ولكن أمريكا لم تشهد هي الأخرى مقدم عالم جديد جميل، بل خلّفت الحرب مدنًا كاملة أتى عليها الخراب، وأُسرًا تشتت أفرادها، بل وارتدادًا من جانب السكان البيض في الجنوب. ولم ينشأ العالم المثالي في الولايات الشمالية، بل بدأ الانتقال السريع والأليم من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي، فبنيت مدن جديدة، وتضخمت المدن القديمة، وتدفق المهاجرون الجدد زرافات ووحدانًا على أمريكا من جنوبي أوروبا وشرقيها، وجمع الرأسماليون ثروات طائلة من صناعات الحديد والنفط والصلب، والعمال يعيشون دون مستوى الكفاف، وكانت المصانع تستغل النساء والأطفال، وبحلول عام ١٨٩٠ كان خُمس عدد الأطفال يعملون، وكانت أحوال العمل سيئة وساعاته طويلة والآلات غير مأمونة، كما اتسعت الهوة التي تفصل بين المناطق الحضرية والمناطق الريفية، إذ ظلت مناطق شاسعة من الولايات المتحدة، خصوصًا في الجنوب، مخصصة للزراعة. فإذا كان رخاء أوروبا ينم عن فراغ أو خواء، فإن أمريكا كانت تتحول إلى بلد بلا قلب أو جوهر صلب.

وأما الصورة العلمانية ''لحرب المستقبل'' التي سحرت الناس في أوروبا فلم تجتذب المتدينين من الأمريكيين، بل اهتم بعضهم اهتمامًا شديدًا ولم يسبق له مثيل بالعالم الآخر فجعلوا يحلمون بمعركة فاصلة بين الرب والشيطان تقضي على هذا المجتمع الشرير وتضع له ما يستحقه من خاتمة. وكان يطلق على الرؤية الجديدة للنهاية، وهي الرؤية التي رسخت جذورها في أمريكا في أواخر القرن التاسع عشر، مذهب 'ما قبل الألفية' لأنه كان يصور عودة المسيح إلى الأرض قبل إقامة حكمه الذي سيستمر ألف عام. أما أصحاب مذهب 'ما بعد الألفية' من المتفائلين وقدامى التنويريين (وكان البروتستانت المتحررون ما زالوا يدعون للتنوير) فكانوا يتصورون أن البشر يبنون مملكة الرب استنادًا إلى جهودهم الخاصة، بحيث لا يعود المسيح إلى الأرض إلا بعد بداية الألفية، وكان رجل انجليزي يدعى جون نلسون داربي (١٨٠٠ - ١٨٨٢) هو الذي يدعو في أمريكا لمذهب ما قبل الألفية الجديد، ولم يكن قد وجد من يتبعه في بريطانيا فاتجه إلى أمريكا، حيث استجاب له الناس، فطاف بالولايات المتحدة ست مرات في الفترة من ١٨٥٩ إلى ١٨٧٧ والناس يرحبون بدعوته ترحيبًا شديدًا. ولم تكن رؤيته ترى أي خير في العالم

الحديث، إذ رأته يسرع نحو الهاوية، ورأت أن البشرية لم تكتسب المزيد من الفضيلة، على نحو ما كان يرجوه مفكرو التنوير، بل إنها انحطت إلى الحد الذى قد يدفع الرب قريباً إلى التدخل لتحطيم ذلك المجتمع، ويصيب الجنس البشرى بضروب من الشقاء لا نهاية لها. ولكن المسيحيين المؤمنين قد كتب لهم، وفق هذه الرؤية، أن يخرجوا ظافرين من محنة الحريق الجائحة، وأن يتمتعوا بالنصر النهائى والمملكة المجيدة التى سيأتى بها المسيح.

ولم يكن داربى يبحث عن معان خبيئة فى الكتاب المقدس، إذ كان يراه وثيقة تقول الحقيقة الحرفية، وكان يقول إن الأنبياء ومؤلف سفر الرؤيا لا يتحدثون بأسلوب الرمز بل يقدمون نبوءات دقيقة وإن هذه النبوءات سوف تتحقق قريباً بالصورة المحددة التى وضعوها. أى إن قصص منطق الروح أصبح ينظر إليها باعتبارها روايات واقعية تعتمد على منطق العقل، وهو الصورة الوحيدة للحقيقة التى يقبلها الكثيرون من المحدثين الغربيين. وقال داربى إن تاريخ الخلاص كله ينقسم إلى سبع فترات أو عهود، وهو تقسيم مستقى من قراءته الدقيقة للكتاب المقدس، وإن كل عهد كان ينتهى عندما تزداد شرور الناس فيضطر الرب إلى معاقبتهم، وقال إن العهود السالفة قد انتهت بمصائب، مثل سقوط آدم وحواء، وطوفان نوح، وصلب المسيح، وإن البشر يعيشون آنذاك فى العهد السادس، أى قبل الأخير، وإن الرب سوف يضع نهاية له عما قريب، وسوف تكون كارثة رهيبة غير مسبوقة. وقال إن المسيخ الدجال، أى المخلص الكاذب الذى تنبأ القديس بولس بأنه سوف يظهر قبل النهاية، سوف يخدع العالم بجاذبيته الزائفة، ويخاتل الجميع، ثم يفرض فترة من البلايا والمحن عى البشرية، وإن المسيخ الدجال سوف يقيم سبع سنوات يشن فيها الحرب، ويقتل أعداداً كبيرة من البشر، ويضطهد جميع معارضيه، ولكن المسيح سوف يهبط إلى الأرض فيهزم المسيخ الدجال، ويشتبك فى معركة نهائية مع الشيطان وقوى الشر على سهول أرماجدون، خارج بيت المقدس، ويبدأ العهد السابع، وإنه سوف يحكم ألف سنة قبل أن تقوم الساعة ختاماً للتاريخ كله. وكانت تلك هى الصورة الدينية التى رسمتها أوروبا للحرب المقبلة، وكانت ترى أن التقدم الحقيقى لا ينفصل عن الصراع والدمار شبه الكامل. وعلى الرغم من حلم الخلاص الإلهى والنعيم الألفى، فلقد كانت الرؤية عدمية،

وكانت تعبر عن رغبة الموت الحديثة، فلقد كان المسيحيون يرسمون صورة الفناء النهائي للمجتمع الحديث بتفاصيل تفصح عن الهواجس المسيطرة، وعن تحرّقهم تحرّق المَرْضى شوقًا إلى وقوعه.

ولكننا لابد أن نشير إلى أحد الاختلافات المهمة، فإذا كان الأوروبيون يتخيلون أن الجميع سوف يكتوون بنار الحرب العظمى المقبلة، فإن داربى رسم للمصطفين مخرجًا منها، إذ التقط داربى عبارة عارضة للقديس بولس الذى كان يعتقد أن المسيحيين الأحياء في وقت المجئ الثاني للمسيح سوف "يخطفون جميعا في السحب... لملاقاة الرب في الهواء" (تسالونيكى ١ / ٤ / ١٦) وبنى عليها قوله إنه قبيل بداية المحنة، سيحدث "الرفع" أو الخطف بمعنى أن المسيحيين الذين يولدون من جديد سوف يرفعون إلى السماء فيتفادون ألوان المعاناة الرهيبة في الأيام الأخيرة. وكان أصحاب مذهب ما قبل الألفية يتصورون الرفع بتفاصيله الحرفية المجسدة، وكانوا مقتنعين بأن الطائرات والسيارات والقطارات سوف تتصادم فجأة وأن قوادها وسائقيها الذين ولدوا من جديد سوف يُلتقطون في الهواء، ومركباتهم تنطلق على الأرض في كل اتجاه دون ضابط ولا رابط، وأن أسعار البورصة سوف تنخسف، وأن الحكومات سوف تسقط، وأن الذين لم يُلتقطوا سوف يدركون مصيرهم المحتوم، وأن المؤمنين الصادقين كانوا على صواب دائمًا. ولن يقتصر مصير هؤلاء التعساء على مكابدة المحنة، بل سوف يعرفون أنه قد كتب عليهم الهلاك الأبدى. وهكذا كان مذهب ما قبل الألفية صورة خيالية للثأر، فالمصطفون يتصورون أنهم ينظرون من علٍ إلى معاناة الذين كانوا يسخرون من عقائدهم، ويتجاهلون أو يضحكون أو يهمشون من إيمانهم، ثم أصبحوا يدركون بعد فوات الوقت ما كانوا فيه من ضلال. ومن اللوحات الشائعة التي نراها في منازل الكثيرين من البروتستانت الأصوليين هذه الأيام، لوحة تصور رجلاً يقطع الكلأ خارج منزله، وهو ينظر دهشًا إلى زوجته التي ولدت من جديد وقد ارتفعت في الهواء من شباك في الطابق العلوى. وهذا المشهد، مثل كثير من التصاوير المجسدة للأحداث الأسطورية، يتضمن لمسة 'لا معقولة'، ولكن الحقيقة التي يحاول تقديمها تتسم بالقسوة والدعوة إلى الفُرقة وتكتسي طابع المأساة.

ومن المفارقات أن تكون العناصر المشتركة بين مذهب ما قبل الألفية وبين الفلسفات العلمانية التى كان يحتقرها، أكثر من العناصر المشتركة بينه وبين الأسس الدينية الصادقة القائمة على منطق الروح، إذ إن 'هيجل' و'ماركس' و'داروين' كانوا يعتقدون جميعًا أن التطور ينشأ عن الصراع، وكان 'ماركس' هو الآخر يقسم التاريخ إلى فترات مختلفة تصل إلى ذروتها فى الدولة المثالية، كما اكتشف الجيولوجيون عصوراً متعاقبة لتطور الأرض فى طبقات ما تحجر من حيوان ونبات فى الصخور والأحجار، وذهب بعضهم إلى القول بأن كل عصر قد انتهى بكارثة. وهكذا فعلى الرغم من غرابة ذلك المذهب، فإنه لم يكن يتعارض مع الفكر العلمى فى القرن التاسع عشر، كما كان يشارك الحداثة منهجها الحرفى وديموقراطيتها، أى إنه لم يكن يفترض وجود معانٍ رمزية خبيئة لا يصل إليها إلا النخبة المتصوفة، قائلاً إن جميع المسيحيين، ولو كان تعليمهم أوليًا، يستطيعون اكتشاف الحقيقة، وهى التى يعرضها الكتاب المقدس على الجميع بوضوح. كان المذهب يقول إن الكتاب المقدس يعنى ما يقوله حرفيًا، فالألفية تعنى عشرة قرون، و ٤٨٥ سنة هى بالتحديد ذلك العدد من السنين، وإذا ذكر الأنبياء "إسرائيل" فإنهم لا يشيرون إلى الكنيسة بل إلى اليهود، وعندما ذكر مؤلف سفر الرؤيا أن معركة سوف تقع بين يسوع والشيطان على سهل أرماجدون خارج بيت المقدس، فذلك ما سوف يحدث على وجه الدقة. وسوف تصبح قراءة الكتاب المقدس وفقًا لهذا المذهب أيسر على المسيحى المتوسط التعليم بعد نشر طبعة الكتاب المقدس الخاصة عام ١٩٠٩ والتى كان عنوانها الكتاب المقدس المرجعى لسكوفيلد، والذى تخاطفته الأيادى فور نشره، وفيه يقدم سكوفيلد شرحًا لرؤيا تاريخ الخلاص وعهوده المتعاقبة فى حواش مفصلة على متن الكتاب، وهى الحواشى التى أصبحت مرجعًا موثوقًا به ولا تقل "صحتها" عن صحة المتن عند كثير من الأصوليين.

ويتجلى فى مذهب ما قبل الألفية ذلك الشوق الجارف إلى اليقين الذى يعتبر رد فعل على الحداثة التى كانت تتعمد ترك الأسئلة دون إجابة وتنكر إمكان التوصل إلى الحقيقة، فلطالما شعر البروتستانت الأمريكيون بالعداء للخبراء الذين كانوا يعتبرون قادرين دون سواهم على تفهم عمل المجتمع الحديث. وقد تعرض الاقتصاد الأمريكى لتذبذب كبير إبان تلك الفترة، مما تسبب فى حيرة الذين اعتادوا الأنماط

الثابتة للحياة الزراعية، فكانت فترات الازدهار تعقبها فترات كساد تلتهم ثروات سائلة بين عشية وضحاها، وكان يبدو أن المجتمع تحكمه قوى غامضة غيبية تسمى "قوى السوق"، كما كان علماء الاجتماع يقولون إن الحياة البشرية نفسها تحكمها قوى اقتصادية لا يلحظها المراقب غير المتخصص، وكان الداروينيون يقولون للناس إن الوجود يحكمه صراع بيولوجى لا تلحظه العين المجردة، وعلماء النفس يتحدثون عن قوة العقل الخبئ اللاواعى. وكان أصحاب النقد الرفيع يقولون إن الكتاب المقدس نفسه يختلف فى الحقيقة عما يزعمه لنفسه، وإن النص الذى يبدو فى الواقع بسيطًا يتكون فى الواقع من عدد يحار اللُّبّ فيه من العناصر المتباينة، وإن المؤلفين الذين كتبوه لم يسمع بهم أحد. وكان الكثيرون من البروتستانت الذين كانوا يتوقعون الظفر باليقين من دينهم، يشعرون بدوار فكرى فى ذلك العالم المعقد، فهم يريدون دينًا يتحدث لغة واضحة يستطيع الجميع أن يفهموها.

ولكن العلم والعقلانية كانا قد أصبحا لواء المسيرة فى آخر القرن التاسع عشر، وكان على الدين أن يصبح عقلانيًا أيضًا حتى يؤخذ مأخذ الجد، وهكذا أصر بعض البروتستانت على أن يجعلوا دينهم منطقيًا وصحيحًا "علميًا"، أى كان لابد من أن جعله واضحًا وموضوعيًا وقابلاً للإثبات مثل أى مبحث عقلانى آخر. ومع ذلك فالذين كانوا يحتاجون إلى اليقين الكامل لم يجدوا فى العلم الحديث إلا المراوغة والزئبقية فمكتشفات 'داروين' و'فرويد' كانت تقوم على افتراضات لم تثبت صحتها، وكانت تبدو من ثَمّ "غير علمية" للبروتستانت التقليديين. وهكذا تحولوا عنها إلى النظرة العلمية المبكرة للسير "فرانسيس بيكون" الذى لم يكن يعير اهتمامًا للتخمين والحدس، بل كان يرى أننا نستطيع الثقة بصورة مطلقة فى حواسنا، لأنها هى التى تمدنا دون غيرها بالمعلومات الصحيحة، وكان مقتنعًا بأن العالم منظم على أسس ومبادئ عقلانية، وأن الذى نظمه هو الإله السميع العليم، وأن مهمة العلم لا تكمن فى التخمين والحدس وما يتبعهما من شطط، بل فى رصد وتبويب المظاهر، وتنظيم النتائج حتى تصبح نظريات قائمة على حقائق واضحة لكل ذى عينين. كما راقت للبروتستانت أيضًا فلسفة التنوير الاسكتلندى فى القرن الثامن عشر، وهى التى كان تعارض نظرية المعرفة القائمة على الذاتية التى

وضعها كانط، وتقول بأن الحقيقة أمر موضوعى، ويستطيع كل إنسان مخلص يتمتع 'بالفطرة السليمة' أن يتوصل إليه.

وكان ذلك الشوق إلى اليقين محاولة لملء الفراغ الكامن فى قلب تجربة الحداثة أى الفجوة التى لا يملؤها إلا الإله فى وعى من يتمتعون بالعقلانية الكاملة من أبناء البشر، فكان البروتستانتى الأمريكى آرثر بيرسون يريد شرح الكتاب المقدس بروح محايدة وعلمية صادقة، وعنوان كتابه نفسه، ألا وهو ''أدلة قاطعة كثيرة'' (١٨٩٥)، يدل على نوع اليقين الذى كان ينشده من الدين :

أحب لاهوت الكتاب المقدس الذى... لا يبدأ بفرضية معينة ثم يلف الحقائق والفلسفة حتى تلائم توجه مذهبنا، بل مذهب يكون الذى يبدأ بجمع تعاليم كلمة الله، ثم يسعى لاستنباط قانون عام ما يمكن ترتيب الحقائق على أساسه.

إنها رغبة لها ما يبررها، ولكن ثمار منطق الروح فى الكتاب المقدس لم تقل فى يوم من الأيام إنها واقعية على النحو الذى كان بيرسون يتوقعه، إذ إنه من المحال ترجمة لغة منطق الروح ترجمة مقنعة إلى اللغة العقلانية دون أن تفقد مبرر وجودها نفسه، فهى - شأنها فى ذلك شأن الشعر - تتضمن من المعانى ما يستعصى على التعبير بأى طريقة أخرى، فإذا حاول اللاهوت تحويل نفسه إلى علم من العلوم الطبيعية فلن يستطيع إلا إخراج صورة كاريكاتورية للخطاب العقلانى لأن الحقائق التى يقدمها لا يمكن إثباتها بمنهج العلم الطبيعى. وهكذا فإن ذلك المنطق العقلانى الذى اكتسب صورة الدين كذباً سوف يؤدى حتماً إلى المزيد من التهجم على الدين.

وأصبحت كلية ''الأضواء الجديدة المشيخية'' فى برينستون، بولاية نيوجيرسى، حصن هذه البروتستانتية العلميةوتعبير ''الحصن'' مناسب لأن الحملة الداعية إلى المسيحية العقلانية كثيراً ما استخدمت الصور الحربية، وكانت تبدو دائماً فى موقف الدفاع. وفى عام ١٨٧٣، نشر 'تشارلز هودج' الذى كان أستاذاً لكرسى اللاهوت فى جامعة برينستون، المجلد الأول من كتابه اللاهوت المنهجى، وكان يقع فى مجلدين. ونرى مرة ثانية أن العنوان يكشف عن نزعته العلمية، إذ كان 'هودج' يؤكد أن مهمة رجل اللاهوت ليست البحث عن معنى

وراء الألفاظ، بل تنحصر فى ترتيب التعاليم الواضحة للكتاب المقدس فى منهج من الحقائق العامة، ويقول إن كل كلمة فى الكتاب المقدس موحى بها من الرب، ويجب أن تؤخذ مأخذ الجد، ويجب ألا تتعرض للتشويه عن طريق التأويلات الرمزية أو التخريجات الاستعارية. وقام ابنه، واسمه أرشيبولد أ. هودج، الذى شغل كرسى الأستاذية بعد أبيه فى عام ١٨٧٨، بكتابة دفاع عن الحقيقة الحرفية للكتاب المقدس فى مقال نشره فى مجلة 'ذا برينستون ريفيو'، بالاشتراك مع زميل شاب يدعى 'بنجامين وارفيلد'، فأصبح المقال من أمهات المراجع، وكان يقول إن جميع القصص والعبارات الواردة فى الكتاب المقدس "خالية بصورة مطلقة من الأخطاء، ومُلزمة بصورة مطلقة بالإيمان والطاعة" فكل ما يقوله الكتاب المقدس يمثل "الحقيقة الصادقة" المطلقة. فإذا قال الكتاب المقدس إنه مُنزَل، فهو مُنزَل، وهى حجة دائرية أبعد ما تكون عن المنهج العلمى. ولم يكن مثل هذا الرأى يتسم بأية موضوعية عقلانية، وهو مغلق فى وجه البدائل، ولا يتميز بالتماسك إلا من خلال ما يقوله هو نفسه، وإذا كان اعتماد أساتذة برينستون على العقل وحده قد جعل هذا الرأى متمشياً مع الحداثة، فإن دعاواه لم تكن تتفق مع الحقائق. وكتب وارفيلد بعد ذلك مقالاً يقول فيه إن "المسيحية ترجع قوتها إلى العقل الصائب، فلقد اعتمدت على الاستنباط والاستدلال العقلانى وحده فى مسيرتها الحالية نحو التتويج، وبهذا وحده سوف تطأ جميع أعدائها بأقدامها" وتكفى لمحة عابرة على التاريخ المسيحى للتدليل على أن العقل لم يُستند إليه إلا فى إطار منطق الروح، كما هو الحال فى الأديان السابقة للحداثة، فلقد كانت المسيحية تعتمد على التصوف والحدس وشعائر العبادة لا على "العقل الصائب" الذى لم يكن فى يوم من الأيام السَند "الأوحد" للعقيدة المسيحية. وأما الصور البلاغية القتالية التى تتطلع إلى هزيمة "أعداء" الدين بالعقل، فمن المحتمل أنها دليل على إحساس دفين بالقلق، فإذا كانت الحقيقة المسيحية واضحة حقاً وبديهية على هذا النحو فلماذا رفض الكثيرون قبولها ؟

كان لاهوت رجال برينستون ينم عن استماتة فى الدفاع، كما اتضح مما قاله تشارلز هودج عام ١٨٧٤ من أنه "على الدين أن يقاتل فى سبيل البقاء فى قيد الحياة ضد طبقة كبيرة من رجال العلم". فالواضح أن المسيحيين الذين اتخذوا

موقفًا مظاهراً للعلم الطبيعي بدأوا يشعرون بالقلق عندما بدا أن نظريات رجال العلم الطبيعي تتناقض مع المعنى الحرفي للكتاب المقدس. وكان ذلك ما دعا 'هودج' إلى كتابة ''ما هي الداروينية ؟'' (١٨٧٤) مما يعتبر أول هجوم ديني مطوَل على فرضية النشوء والارتقاء ، وكان 'هودج' - الذى يؤمن بالمنهج العلمى لفرانسيس بيكون - يعتبر الداروينية منهجًا علميًا فاسداً، فقال إنه درس كتاب أصل الأنواع دراسة دقيقة ووجد أنه لا يستطيع أن يأخذ مأخذ الجد ما يقول به داروين من أن البناء البالغ التعقيد للطبيعة قد برز إلى الوجود بمحض المصادفة أى بصورة مستقلة عن الخالق، وهكذا كشف عن الطابع العقلى المغلق للأصولية البروتستانتية الناشئة، إذ لم يكن 'هودج' - ببساطة شديدة - يتصور أن أى عقيدة تخالف عقيدته يمكن أن يكتب لها البقاء ، وكان يؤكد أن ''أى ذهن ذى بناء عادى يجد من المحال عليه، وبصورة مطلقة، ألا يؤمن بأن العين قد خلقت وفق تصميم معين وعمداً''ويصر على أنه من واجب البشر أن يعارضوا ''جميع الفرضيات والنظريات الباهرة'' - مثل ما أتى به داروين - إذا كانت تتعارض مع الحقائق الراسخة'' . أى إنه كان يجعل مرجعه الفطرة السليمة، فالإله قد وهب العقل البشرى ''طاقات حدس لا يمكن أن تخطئ'' فإذا كان ما جاء به داروين يناقضها، فإن فرضيته هشة ويجب أن ترفض وهكذا فإن المسيحية العلمية التى كانت ناشئة فى برينستون وقعت فى الهوة بين المنزلتين، إذ كان هودج يحاول بالأسلوب المحافظ القديم أن يكبح جماح العقل، ويرفض السماح له بالحرية التى تتميز بها الحداثة، ولكنه كان قد اختزل جميع حقائق منطق الروح حين هبط بها إلى مستوى منطق العقل، ومن ثم كان يسبح ضد تيار روحانية العالم القديم. فكان فكره اللاهوتى لا يرقى إلى منهج العلم الصحيح، ولا إلى روح الدين الصادق.

ولكن برينستون لم تكن تمثل جميع التيارات. فإذا كان هودج الأب وابنه ووارفيلد قد شرعوا فى تعريف الإيمان على أنه العقيدة الصحيحة وفى التأكيد الشديد على صحة المذهب، كان هناك بروتستانتيون آخرون مثل الداعية المخضرم إلى تحرير العبيد - هنرى وارد بيتشر (١٨١٣ - ١٨٧٨) - الذين سلكوا طريقًا متحرراً. فكان بيتشر يقول إن المذهب ليست له سوى أهمية ثانوية، فليس من المسيحية فى شيء أن تعاقب الآخرين على اعتناق آراء لاهوتية مختلفة. وكان

المتحررون يقبلون بصدر رحب الجهود العلمية الحديثة مثل الداروينية أو النقد الرفيع للكتاب المقدس. ولم يكن بيتشر يرى أن الرب حقيقة بعيدة منفصلة، بل يراه حاضراً في العمليات الطبيعية التي تجرى في الدنيا، ومن ثم يمكن اعتبار التطور دليلاً على حرص الرب الدائم على ما خلقه، وكان يقول إن الصحة المذهبية أقل أهمية من ممارسة المحبة المسيحية، وكان البروتستانتيون المتحررون يواصلون تأكيد أهمية الرعاية الاجتماعية في الأحياء الفقيرة وفي المدن، وهم على اقتناع بأن تكريس أنفسهم لعمل الخير سيعينهم على إقامة مملكة الرب التي يسودها العدل في هذه الدنيا. وكان ذلك لاهوت التفاؤل والبشر الذى استجابت له الطبقات الوسطى المزدهرة، والتي كانت في موقع يسمح لها بالتمتع بثمار الحداثة. وبحلول الثمانينيات من القرن التاسع عشر كان هذا 'اللاهوت الجديد' يُدَرَّسُ في المدارس البروتستانتية الرئيسية في الولايات الشمالية. وكان بعض رجال اللاهوت مثل جون بيسكون، مؤلف التطور والدين (١٨٩٧) ومثل جون فيسك، مؤلف من خلال الطبيعة إلى الرب (١٨٩٩) على اقتناع بأنه لا يمكن أن تنشأ العداوة بين العلم والدين. وكان كل منهما يتحدث عن الرب باعتباره قائماً في العالم، فكل خفقة في الحياة النابضة لهذا الكون تكشف عن وجود الرب، ويقول إن رؤى البشر الروحية قد تطورت على مر التاريخ حتى وصلت الإنسانية إلى مشارف عالم جديد حيث يتبين الرجال والنساء آخر الأمر أنه لا يوجد هناك تمييز بين ما يسمى "بالخارق" وبين الدنيوى، وسوف يتبينون علاقتهم العميقة بالرب ويعيشون في سلام مع بعضهم البعض.

وكان من المحتوم أن ينتهي ذلك اللاهوت المتحرر، مثل كل رؤية 'ألفية'، بخيبة آمال أصحابه، فلم يحقق المزيد من التناغم بين البروتستانتيين الأمريكيين الذين كانوا يكتشفون مدى عمق الخلافات التي كانت تفصل بينهم وتهدد بتشتيت شمل الطوائف. وكان معقد الخلاف الرئيسي في نهاية القرن التاسع عشر هو 'النقد الرفيع' لا نظرية التطور، فكان المتحررون يعتقدون أن النظريات الجديدة عن الكتاب المقدس، على الرغم من تقويضها لبعض المعتقدات القديمة، سوف تؤدى في الأجل الطويل إلى تفهم أعمق للكتاب المقدس. أما التقليديون فكان تعبير 'النقد الرفيع' يفزعهم ويملؤهم ذعراً، إذ كان فيما يبدو يرمز لكل عيوب

المجتمع الصناعي الحديث الذى بدأ يكتسح جميع ثوابت اليقين القديمة. وفي ذلك الوقت كان الكُتّاب قد نقلوا إلى العامة كثيراً من الأفكار الحديثة، فاكتشف الجمهور ما سبب له بلبلةً وقلقلة، إذ بات يقال له إن التوراة (الكتب الخمسة الأولى من العهد القديم) لم يكتبها موسى عليه السلام، وإن 'المزامير' لم يكتبها داود عليه السلام، كما قيل له إن القول بميلاد المسيح عليه السلام من عذراء كان تعبيراً استعارياً، وإن البلايا العشر التى حلت بمصر ربما كانت من الكوارث الطبيعية التى فسرها المفسرون فيما بعد على أنها من المعجزات. وفي عام ١٨٨٨ نشرت قصاصة بريطانية، هى السيدة همفرى وارد، رواية عنوانها روبرت إلزمير تحكى قصة قسيس شاب، تعرض إيمانه لهزة عنيفة بسبب النقد الرفيع، فاستقال من الكنيسة وكرس حياته للخدمة الاجتماعية فى شرقى لندن. وتهافت الناس على شراء الرواية مما قد يدل على تعاطف الكثيرين مع شكوك البطل، وكانت زوجة روبرت تقول ''إذا لم تكن الأناجيل صادقة فى الواقع باعتبارها حقائق تاريخية، فلا أستطيع أن أرى كيف تكون صادقة على الإطلاق، أو حتى أى قيمة من القيم''.

أى أن الاتجاه العقلانى للعالم الحديث حال بين الكثيرين من المسيحيين الغربيين وبين تفهم دور منطق الروح وقيمته، فالاتجاه الذى كان يريد للإيمان أن يصبح عقلانيًا كان فى الحقيقة يريد تحويل منطق الروح إلى منطق العقل، بعد أن أصبح من بالغ الصعوبة رؤية الحقيقة فى غير ما هو واقعى أو علمى. وبرز خوف عميق من أن تؤدى هذه النظريات الخاصة بالكتاب المقدس إلى تقويض البناء الأساسى للمسيحية، بحيث لا تترك أى شيء قائماً. وهكذا برزت الفجوة أو برز الخواء من جديد. وكان القسيس 'الميثودى' الأمريكى ألكسندر ماك أليستر يقول ''إذا لم تتوافر لنا المعايير القاطعة، فما حاجتنا إلى المعايير أصلاً ؟'' أى إنك إذا رفضت معجزة ما، فسوف يقتضى المنطق رفض جميع المعجزات، وكان القسيس اللوثرى ''جيمس ريمينسنايدر'' يقول : إذا لم يكن يونس عليه السلام قد قضى ثلاثة أيام فى بطن الحوت، فهل قام المسيح عليه السلام حقًا من القبر ؟ أى إن تفكيك حقائق الكتاب المقدس على هذا النحو معناه أن تختفى جميع القيم الصالحة. وكان الواعظ الميثودى ''لياندر و. ميتشل'' يعتبر 'النقد الرفيع' مسؤولاً عن انتشار

السكْر والخيانة واللاأدرية. وكان القسيس المشيخىّ "م. ب لامدين" يراه سببًا لارتفاع معدلات الطلاق، واستغلال المنصب للإثراء، والفساد، والجريمة والقتل العمد.

وأصبح من المحال أن يناقش 'النقد الرفيع' مناقشة عقلانية، بسبب المخاوف الجوهرية التى يثيرها، وعندما أُحيل "تشارلز بريجز"، المشيخىّ المتحرر، للمحاكمة بتهمة التجديف فى الدين أمام الهيئة المشيخية لمدينة نيويورك فى عام ١٨٩١، بسبب دفاعه عن النقد الرفيع علنًا، نشرت أخبار القضية فى الصفحة الأولى لصحيفة 'نيويورك تايمز'، وعندما حُكم ببراءته، هللت صحيفة 'نيويورك تريبيون' للحكم باعتباره نصرًا 'للنقد الرفيع'، ولكن الجمعية العمومية للطائفة ألغت الحكم، وحكمت بإيقاف بريجز عن العمل الكهنوتى. وكانت المحاكمة تتسم بالمرارة والحدة، كما أدت الضجة المثارة إلى انقسام الطائفة إلى نصفين متساوين فى العدد تقريبًا، إذ أعرب تسعون من المشيخيين، من بين الذين سئلوا عن آرائهم فيما بعد وكانوا نحو مائتين، عن معارضتهم لآراء بريجز، ولم تكن المحاكمة إلا أشهر المحاكمات الكثيرة التى أجريت للمتهمين بالتجديف فى الدين آنذاك، وأدت إلى طرد المتحررين واحداً بعد الآخر من طوائفهم.

ويبدو أن الضجة قد هدأت بحلول عام ١٩٠٠، ويظهر أن أفكار النقد الرفيع قد انتصرت فى كل مكان، وكان المتحررون ما زالوا يشغلون مناصب مهمة فى معظم الطوائف، وبدا أن المحافظين قد أذهلتهم الصدمة وإن مالوا إلى السكون. ولكن هذا الهدوء الظاهرى كان خادعًا، إذ أدرك المراقبون فى تلك الآونة وجود "كنيستين" متميزتين تمثلان الأسلوبين "القديم" و"الجديد" فى النظر إلى الكتاب المقدس فى كل طائفة تقريبًا - كالمشيخية، والميثودية، والحوارية، والأسقفية والمعمدانية.

وكان بعض المسيحيين قد بدأوا "التعبئة" بالفعل تمهيداً للكفاح المقبل، ففى عام ١٨٨٦ قام دوايت مودى (١٨٣٧ - ١٨٩٩) الذى كان من دعاة 'الإحياء' بإنشاء معهد مودى للكتاب المقدس فى شيكاغو لمقاومة تعاليم النقد الرفيع. وكان هدفه هو إعداد كوادر من "رجال سد الثغرة" أى القادرين على الوقوف بين الكهان

والعامة ودحض الأفكار الزائفةالتى كان يعتقد أنها دفعت بالأمة إلى حافة الهاوية. وقد أطلق على ''مودى'' لقب أبى الأصولية الأمريكية، كما كتب لمعهد الكتاب المقدس الذى أنشأه أن يصبح، مثل برينستون، حصناً للمسيحية المحافظة. ولكن ''مودى'' كان أقل اهتماماً بالفكر المذهبى من 'هودجز' و'وارفيلد'، وكانت رسالته بسيطة وعاطفية فى المقام الأول، ألا وهى أنه من الممكن للعالم الآثم أن ينال الخلاص عن طريق المسيح. أى إن أولوية 'مودى' كانت خلاص النفوس، وكان على استعداد للتعاون مع أى مجموعة من المسيحيين، مهما تكن عقائدهم، فى جهد إنقاذ الخاطئين. وكان يشارك المتحررين حرصهم على الإصلاح الاجتماعى، ويرى أن على خريجى معهده أن يصبحوا مبشرين للفقراء. ولكن 'مودى' كان ينتمى لمذهب ما قبل الألفية، مقتنعاً بأن أيديولوجيات الإلحاد فى عصره سوف تؤدى إلى دمار العالم، ويرى - على العكس من المتحررين - أن العالم لا يتقدم، بل يتأخر ويسوء حاله فى كل يوم. وقد شهد عام ١٨٨٦ - الذى أنشأ فيه معهد الكتاب المقدس - مأساة فى ميدان هاى ماركت بمدينة شيكاغو، أصابت الأمة بصدمة. إذ حدث أثناء مؤتمر نقابى شعبى أن اشتبك المتظاهرون مع رجال الشرطة، وانفجرت قنبلة قتلت سبعة من الشرطة وجرحت سبعين آخرين. وكان ذلك الشغب فيما يبدو يرمز لجميع شرور المجتمع الصناعى وأخطاره، ولم يكن فى مقدور 'مودى' إلا أن يراه نذيراً بالنهاية، فكان يقول قول المتنبئين: ''إذا لم نهد هؤلاء الناس إلى الله، فإن 'خميرة' الشيوعية والكفر سوف تنمو وتتضخم حتى تنفجر فيبدأ عهد من حكم الإرهاب لم يشهد له هذا البلد مثيلاً من قبل.

وقد كُتب لمعهد الكتاب المقدس أن يصبح مؤسسة أصولية بالغة الأهمية، وكان يمثل، مثل 'اليشيڤا' التى أنشأها اليهود فى ڤولوشين، مكاناً مأموناً ومقدساً وسط عالم كافر، وأن يعد 'الكوادر' اللازمة للهجوم المضاد فى المستقبل على المجتمع الحديث. وبدأ بعض البروتستانت المحافظين الآخرين، الذين كتب لهم أن يضطلعوا بدور رئيسى فى الحركة الأصولية المقبلة، فى اتباع خطوات 'مودى' ففى عام ١٩٠٢ قام 'ويليام بل رايلى' بإنشاء 'مدرسة نورث وسترن للكتاب المقدس'، وفى عام ١٩٠٧ أنشأ 'ليمان ستيوارت'، أحد كبار أثرياء النفط، معهد الكتاب المقدس فى لوس أنجيليس. كما بدأ المحافظون، الذين كانوا يشعرون بأن المتحررين

فى الطوائف الرئيسية قد انتصروا عليهم، فى التكاتف والتعاضد، فعقدوا أولى مؤتمرات النبوءة والكتاب المقدس إبان السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. وفيه يجتمع البروتستانت المحافظون لقراءة الكتاب المقدس بمنهج حرفى مبسط، وتطهير عقولهم من النقد الرفيع، ومناقشة أفكارهم المنتمية إلى مذهب ما قبل الألفية، وكانوا قد بدأوا بذلك يكتسبون هوية متميزة، وكانوا يدركون أثناء المؤتمرات، التى كانت تزداد ازدحاماً يوماً بعد يوم، أنهم يستطيعون أن يصبحوا قوة مستقلة.

وكان تكوين هذه الهوية الخاصة الفريدة بمثابة رد طبيعي على تجربة الحداثة. وكانت المدن الحديثة التى تحولت إلى مدن صناعية قبل وقت قصير فى الشمال تمثل بوتقة تنصهر فيها أخلاط شتى. ففى عام ١٨٩٠ كان أربعة أخماس سكان مدينة نيويورك من المهاجرين الجديد أو من أبناء المهاجرين الجدد. فإذا كانت الولايات المتحدة فى زمن الثورة أمة غالبيتها العظمى من البروتستانت، فإن هوّية البروتستانتى الأنجلوسكسونى الأبيض [التى يرمز لها بالمختصر 'واسب'] كانت توشك أن تنطمس، فيما يبدو، أمام طوفان ''البابويين''، ومن الحقائق المؤسفة أن البحث عن هوية مستقلة كثيراً ما يصاحب نشوء رعب من ''الآخر'' الذى يتخذ صورة نمطية ويصبح معياراً يقيس الناس أنفسهم به، وسوف نلحظ وجود خسوف مشوب بالبارانويا من التآمر فى كل استجابة للانقلاب التى تأتى بها عملية التحديث، وهو الخوف الذى لن يتوقف بل سيستمر بوضوح وجلاء خصوصاً فى الحركات الأصولية التى ينشئها اليهود والمسيحيون والمسلمون، إذ ترسم كل منها صورة مشوهة لأعدائها، كثيراً ما تتسم بالخبث، وتصور الأعداء أحياناً فى صور الأشرار الأبالسة. ولطالما كان البروتستانت الأمريكيون يكرهون الكاثوليك ويخافون مؤامرات منكرى الرسل والكتب السماوية (وإن آمنوا بالرب) والماسونيين والمورمنيين، ويعتقدون أن هذه الطوائف قد عملت فى وقت ما على تقويض البناء المسيحى للمجتمع، وقد عادت مظاهر القلق المذكورة إلى الظهور من جديد فى أواخر القرن التاسع عشر، ففى عام ١٨٨٧ تأسست جمعية الوقاية الأمريكية وغدت أكبر هيئة مناهضة للكاثوليكية فى البلد، ويقال إن عدد أعضائها وصل إلى ٢٥٠٠٠٠ شخص، وقامت بتزوير ''خطابات كنسية'' زعمت

أن الأساقفة الكاثوليك الأمريكيين قد كتبوها، ويحثون فيها أبناء طائفتهم على قتل جميع البروتستانت والإطاحة بالحكومة المارقة للولايات المتحدة. وفي عام ١٨٨٥ نشر جوشيا سترونج كتابًا عنوانه: "بلدنا: مستقبله المحتمل وأزمته الحالية" وفيه يقول إن "التهديد الكاثوليكي" أشد الأخطار التي تواجه الأمة جلبًا للدمار والخراب، وإن منح الكاثوليك حق التصويت سيعرض أمريكا لنفوذ الشيطان، وإن أمريكا قد كابدت استيطان عدد من المهاجرين الكاثوليك يصل إلى ضعف عدد الغزاة من القوط والوانْدال الذين أسقطوا الامبراطورية الرومانية في القرن الخامس. والواقع أن الأمريكيين كانوا يغرسون ويرعون خيالات الدمار الشامل، وكانت نظريات التآمر (المتسمة بالبارانويا) هي الوسيلة التي مكنتهم من إيجاد الأعداء الذين يجسدون هذه المخاوف حتى يستطيعوا التصدي لها عمليًا، وإلا ظلت المخاوف أشباحًا بلا أسماء ولا أشكال.

أما في أوروبا فإن الخوف من التآمر المرتبط بإيجاد هوية متميزة فقد اتخذ شكل النزعة العنصرية "العلمية" الجديدة، والتي لم تصل إلى الولايات المتحدة حتى العشرينيات من القرن العشرين، وكانت تتركز في معظمها، على اليهود، وكانت من ثمار الثقافة العلمية الحديثة التي مكنت الأوروبيين من السيطرة على البيئة بمهارة لم يسبق لها مثيل. وكانت الشواغل الجديدة مثل الطب وفنون تنظيم الحدائق العامة قد علمت الناس استئصال الأشياء الضارة أو القبيحة أو التي لا نفع لها. وفي الوقت الذي كانت الوطنية فيه هي الأيديولوجية الرئيسية للدول الأوروبية، كان اليهود لا ينتمون إلى دولة معينة، أي ينتمون - بصورة أصيلة ودون أمل في التغير - إلى العالم الواسع، وكانت النظريات العلمية التي وضعت لتعريف الخصائص البيولوجية والوراثية الأساسية "للشعب" أضيق من أن تضم اليهود. وعندما قامت الأمم الجديدة بإعادة تعريف نفسها، وجدت أنها تحتاج إلى "الآخر" الذي تستطيع البت في هويتها بالقياس إليه، وكان اليهود يمثلون هذا النموذج القريب "للآخر". وكانت هذه النزعة العنصرية الحديثة، التي كانت تتوق إلى استئصال اليهود من المجتمع مثلما يقتلع البستاني الأعشاب الضارة، أو مثلما يستأصل الجراح الورم السرطاني، تعتبر شكلاً من أشكال الهندسة الاجتماعية التي نشأت من الاقتناع بأن بعض الناس يمكن "تحسينهم" أو السيطرة

عليهم، وكانت تستند إلى قرون طويلة من التعصب الدينى المسيحى، وتمنحه مبررات منطقية علمية.

ولكن تعبير "اليهود" أصبح فى نفس الوقت الرمز الذى يلصق به الناس مخاوفهم وتحفظاتهم إزاء التحولات الاجتماعية الكبيرة التى أتى بها التحديث. فعندما خرج اليهود من 'الغيتو' وبدأوا يسكنون الأحياء المسيحية، وأحرزوا نجاحًا فذا فى ظل الاقتصاد الرأسمالى، أصبحوا - فيما يبدو - يرمزون لدمار النظام القديم. وكان الأوروبيون يشعرون بأن الحداثة كانت تمثل أيضًا "وعاء انصهار" أو بوتقة مخيفة. فالعالم الصناعى الجديد كان يعمل على تحطيم الحواجز القديمة، وإقامة مجتمع لا يبدو له فى الظاهر شكل ثابت، ولا تبدو له حدود واضحة، مما جعل البعض يستشعرون فيه الفوضى وطاقة الفناء . وكان اليهود الذين استوعبهم التيار الرئيسى للمجتمع يثيرون القلق بشكل خاص - تراهم أصبحوا الآن "غير يهود" وعبروا الفاصل الذى كان الكثيرون يرون استحالة عبوره ؟ وهكذا فإن الذين أقلقتهم قلقلة التحديث والاختلاط الاجتماعى الهائل النطاق وجدوا التفريج عن حزنهم واستيائهم فى المعاداة الحديثة للسامية، وإذا كانت محاولة "التعريف" فى ذاتها معناها وضع حدود لهذه التغييرات المخيفة، فإن بعض البروتستانتيين نشدوا اليقين فى وضع تعريفات مذهبية صارمة، وحاول البعض تجنب الخواء الناشئ عن طريق إعادة رسم الحدود الاجتماعية القديمة.

وفى الثمانينيات من القرن التاسع عشر اتضح أن التسامح الذى كان التنويريون يبدونه قشرة ظاهرية، مما كان ينذر بالمآسى، فبعد اغتيال قيصر روسيا المتحرر، ألكسندر الثانى، فى عام ١٨٨١، فُرضت قيود جديدة على التحاق اليهود بالمهن. وفى عام ١٨٩١ طُرد ما يربو على عشرة آلاف يهودى من موسكو، كما طُردت أعداد هائلة من المناطق الأخرى ما بين عامى ١٨٩٣ و ١٨٩٥ . كما وقعت بعض المذابح أيضًا، وكانت وزارة الداخلية تغض الطرف عنها أو حتى تشارك فى تنظيمها، وتعرض فيها اليهود للسرقة والقتل، وبلغت ذروتها فى مذبحة كيشنيف (١٩٠٥) التى قتل فيها خمسون يهوديا وأصيب خمسمائة بجروح. وبدأ اليهود الفرار غربًا بمعدل كان يبلغ خمسين ألفًا فى السنة، فاستقروا

في أوروبا الغربية، وفي الولايات المتحدة، وفلسطين. ولكن وصول هؤلاء اليهود الشرقيين إلى أوروبا الغربية بملابسهم المميزة وعاداتهم الغريبة، أثار مظاهر التعصب القديمة. ففي عام ١٨٨٦ انتخبت ألمانيا أول نائب برلماني على أساس العداء الرسمي للسامية؛ وبحلول عام ١٨٩٣ بلغ عدد أمثال هذا النائب ستة عشر. وفي النمسا قام 'كارل لويجر' (١٨٤٤ - ١٩١٠) الاشتراكي المسيحي، ببناء حركة قوية معادية للسامية، وفي عام ١٨٩٥ انتخب عمدة لمدينة ڤيينا. بل لقد وصلت معاداة السامية إلى فرنسا نفسها، وهي أول دولة أوروبية حديثة تحرر اليهود. ففي يوم ٥ يناير ١٨٩٥ أدين الكابتن ألفريد دريفوس، الضابط اليهودي الوحيد في هيئة أركان الجيش الفرنسي، بأدلة ملفقة، بتهمة نقل الأسرار إلى الألمان، وكان الجمهور الثائر يهتف قائلاً "الموت لدريفوس! الموت لليهود!".

وواصل بعض اليهود ذوبانهم في المجتمع إما بالتحول إلى اعتناق المسيحية وإما بالتزام حياة علمانية تماماً، واشتغل البعض بالسياسة وأصبحوا اشتراكيين ثوريين في روسيا وغيرها من بلدان أوروبا الشرقية، أو من زعماء النقابات اللامعين. وقرر آخرون أن اليهود لم يعد لهم مكان وسط غير اليهود وعليهم أن يعودوا إلى صهيون أي إلى الأرض المقدسة وأن ينشئوا دولة يهودية هناك. وكان هناك آخرون يفضلون وضع حل ديني تحديثي، مثل حركة الإصلاح، أو الحركة المحافظة أو اليهودية بالمذهب 'الصحيح' الجديد. وواصل البعض إشاحة وجوههم عن المجتمع الحديث والتشبث بأهداب المذهب التقليدي 'الصحيح'، وكان يطلق عليهم تعبير 'حريديم' (أي المرتجفون) الذين كانوا يبدون القلق على مستقبل اليهودية في العالم الجديد ويحاولون باستماتة إعادة العالم القديم إلى الوجود. وحتى عندما انتقلوا إلى أوروبا الغربية أو الولايات المتحدة، فإنهم استمروا يلبسون القبعات المصنوعة من الفراء، والسراويل السوداء، والقفاطين التي كان آباؤهم يلبسونها في روسيا أو بولندا. وكان معظمهم يحاول الحفاظ على هوية يهودية في عالم معاد لها، ويكافح لدرء خطر الفناء، وللعثور على لون من الأمن المطلق واليقين المطلق. وشعر الكثيرون بأنهم محاصرون، وجنح البعض إلى الكفاح وقد عقدوا العزم على البقاء.

وسوف نجد رمزاً لهذا الاتجاه في أحد التطورات الجديدة في 'حسيدية حبد' التي اتخذت مقرها في مدينة لوباڤيتش في روسيا، وتحكمها أسرة تتوارث الزعامة، من سلالة الحاخام شنور زالمان. وكان زعيمها الخامس هو ر. شالوم دوڤ بير (١٨٦٠ – ١٩٢٠) الذي ورث اللقب في عام ١٨٩٣، وكان يشعر بقلق عميق على مستقبل اليهودية، وكان قد قام بأسفار كثيرة، وداوم على الاتصال بخصوم الحسيدية من أنصار المؤسسة الحاخامية "المتنجديم" في ليتوانيا واتضح له التدهور في الاستمساك بالدين. وفي عام ١٨٩٧ أنشأ مدرسة دينية 'يشيڤا' حبدية على طراز المدارس 'اليشيڤات' التي أقامها أنصار المؤسسة الحاخامية "المتنجديم" في ڤولوشين، وسلوبودكا ومير. وكان يريد هو الآخر إعداد كوادر من الشباب القادرين على محاربة "أعداء الرب". ولم يكن هؤلاء الأعداء هم القيصر ورجال حكومته، إذ إن الحركة 'الحسيدية' في لوباڤيتش كانت قد أصبحت حركة أصولية، وبدأت، بالأسلوب المعتاد لمثل هذه الحركات، بحملة على إخوانها في الدين. وهكذا كان الزعيم الخامس يرى أن أعداء الرب هم اليهود الآخرون من دعاة التنوير 'الماسكليم'، والصهيونيين، والاشتراكيين اليهود، و'المتنجديم'، والذين كانوا في نظره يعرضون الدين لأخطار داهمة. وكان الطلاب في 'اليشيڤا' التي أنشأها يطلق عليهم لقب 'التميميين' أي الأطهار، وكان المعتزم أن يصبحوا "جنوداً في جيش الزعيم" وأن يحاربوا "دون تنازلات أو حلول وسط" في سبيل ضمان البقاء لليهودية الصادقة، بحيث يؤدي كفاحهم إلى تمهيد الطريق لمجئ الماشيح.

وكانت الصهيونية، أي الحركة الرامية إلى خلق وطن يهودي في فلسطين، من ردود الفعل الجديدة لليهودية على الحداثة، وكانت أبعد هذه الردود أثراً، وأشدها ابتكاراً، إذ استمد القادة الصهيونيين مادتهم من شتى تيارات الفكر الحديث – من القومية الإمبريالية الغربية، إلى الاشتراكية، بل وعلمانية التنوير اليهودي. وعلى الرغم من أن الصهيونية العمالية التي تزعمها داڤيد بن جوريون (١٨٨٦ – ١٩٧٣) التي كانت تسعى إلى إنشاء مجتمع اشتراكي في فلسطين، قد أصبحت الأيديولوجية الصهيونية المهيمنة آخر الأمر، فإن المشروع الصهيوني كان يرتكز بشدة أيضاً على الرأسمالية. ففي الفترة من ١٨٨٠ إلى ١٩١٧ استثمر رجال

الأعمال اليهود ملايين الدولارات في شراء ملايين الدولارات في شراء الأراضي من الملاك العرب والأتراك الغائبين عن ضياعهم في فلسطين، وتحول البعض الآخر مثل 'تيودور هيرتزل' (١٨٦٠ - ١٩٠٤) و'حاييم ڤايتسمان' (١٨٧٤ - ١٩٥٢) إلى العمل على كسب التأييد السياسي، فكان الأول يرى دولة اليهود في المستقبل باعتبارها مستعمرة أوروبية في الشرق الأوسط، ولكن كان هناك من لا يريدون 'دولة أمة' بل يريدون الوطن الجديد في صورة المركز الثقافي لليهود. وكان الكثيرون يخشون كارثة وشيكة الوقوع لليهود ويرون أن إنقاذ الشعب اليهودي من الفناء يقتضي منهم إنشأ ملجأ ومأوى مأمون لهم، ولم يكن رعبهم من الفناء وليد الخواء المعنوي أو النفي بل كان يستند إلى تقدير واقعي للإمانات المهلكة للحداثة.

وكان دعاة المذهب 'الصحيح' يعارضون الحركة الصهيونية بشتى أشكالها، وكان القرن التاسع عشر قد شهد محاولتين سابقتين لخلق شكل الصهيونية الدينية، ولم تحظ أي منهما بمؤازرة تذكر. ففي عام ١٨٤٥ حاول 'يهودا القلعي' (١٧٩٨ - ١٨٧٨) وهو يهوى 'سفاردي' من سراييڤو تحويل الأسطورة المشيحانية القديمة الخاصة بالعودة إلى صهيون إلى برنامج للعمل الواقعي، قائلاً إن الماشيح لن يكون شخصًا بل سيكون فعلاً ''يبدأ بجهد من جانب اليهود أنفسهم، ومن ثم فعليهم تنظيم صفوفهم والاتحاد واختيار زعمائهم ومغادرة أرض المنفى''. وبعد عشرين سنة قال 'زيڤي هيرش كاليشر' (١٧٩٥ - ١٨٧٤) وهو يهودي بولندي، هذا الكلام نفسه تقريبًا في كتاب أصدره عام ١٨٦٢ بعنوان 'ديڤيشات صهيون' (''نشدان صهيون''). وكان ''القلعي'' و'كاليشر' يحاولان ترشيد الأسطورة القديمة، وإضفاء الطابع العلماني عليها عن طريق النزول بها إلى أرض الواقع. ولكن الغالبية العظمى لليهود المخلصين والمراعين لطقوس دينهم كانت تكره هذه الفكرة كراهية التحريم، وعندما اكتسبت الحركة الصهيونية قوة دفع جديدة في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وبدأت تظهر على المسرح الدولي، في المؤتمرات الصهيونية الكبيرة التي عقدت في مدينة بازل، بسويسرا، أدانها اليهود من أصحاب المذهب 'الصحيح' إدانة بالغة الشدة والقوة. فلم يكن المفترض في عالم ما قبل الحداثة أن يصبح منطق الروح خطة للعمل الفعلي، فذلك

مجال مخصص لمنطق العقل، أما وظيفة منطق الروح فهي منح ذلك العمل معنى وأساسا روحيا. وكانت فضيحة شابتاى زيفى قد بينت مدى الكوارث التى تترتب على تطبيق القصص والصور الشعرية التى تنتمى إلى عالم الغيب فى النفس البشرية على مجال السياسة. وهكذا فإن الحظر القديم المفروض على معاملة الأسطورة المسياحية كما لو كانت فكرة عقلانية قابلة للتطبيق البراجماتى قد اكتسب منذ الصدمة التى أحدثتها تلك المهزلة قوة التحريم فى المخيلة اليهودية، وأصبح اليهود يبغضون أى محاولة بشرية "للإسراع بالنهاية" عن طريق اتخاذ خطوات عملية لتحقيق حلم المملكة فى الأرض المقدسة. بل إن اليهود قد منعوا من قراءة أدعية أكثر مما ينبغى للعودة إلى صهيون، واتخاذ أى مبادرة فى هذا السبيل كان معناه التمرد على مشيئة الرب، فهو وحده القادر على تحقيق الخلاص. وكان كل من يقوم بمثل ذلك العمل يعتبر من الذين انتقلوا إلى "الجانب الآخر" أى إلى العالم الشيطانى. وهكذا قيل إن اليهود يجب أن يلتزموا بالسلبية السياسية، فهو الشرط الخاص بالحالة الوجودية للمنفى. وكان اليهود بذلك يشبهون طائفة الشيعة الإسلامية إلى حد ما، أى فيما يتعلق بحظر النشاط السياسى، إذ علمهم التاريخ اليهودى درسا قاسيا وهو أن محاولة تجسيد الأسطورة فى التاريخ قد تكون مهلكة فتاكة.

وحتى يومنا هذا لا تزال الصهيونية، والدولة اليهودية التى كتب لها أن تنشئها، عاملاً من عوامل الفُرقة والانقسام فى العالم اليهودى يزيد تأثيره عن الحداثة نفسها، وسوف يصبح كل موقف من الصهيونية ودولة إسرائيل، سواء كان معها أو ضدها، هو القوة المحركة لكل شكل من أشكال الأصولية اليهودية ولقد دخلت الحداثة العلمانية فى معظمها من خلال الصهيونية إلى الحياة اليهودية وغيرتها تغييراً لا رجعة فيه، لأن أوائل الصهيونيين نجحوا نجاحًا باهراً فى تحويل الأرض المقدسة ذات الطاقة الرمزية الروحية لليهود إلى واقع عقلانى دنيوى عملى، فبدلاً من أن يتأملوها بالمشاعر الدينية العميقة، أو "الحلخية"، استوطن الصهيونيون فى الأرض ماديًا، واستراتيجيا، وعسكريًا. وكان معنى ذلك للغالبية العظمى من أصحاب المذهب "الصحيح"، فى تلك السنوات الأولى هو الكفر المتمثل فى تجاهل حقيقة مقدسة ودوسها بالأقدام، أى إنه كان تدنيسًا متعمدًا

ينتهك التقاليد الدينية على مر القرون.

وذلك أن رفض الصهاينة العلمانيين للدين كان رفضًا صارخًا، بل إن حركتهم كانت بمثابة تمرد على اليهودية، فالكثيرون من بينهم كانوا ملحدين واشتراكيين وماركسيين، وندر من بينهم من امتثل لأوامر التوراة ونواهيها، بل كان بعضهم يكره الدين كراهية صادقة قائلين إنه قد خذل الشعب اليهودى بتشجيعه على البقاء مكتوف الأيدى انتظاراً لمجئ المسياح، وإنه لم يساعد اليهود على الكفاح ضد الاضطهاد والقهر بل كان يوحى إليهم بالانسلاخ من العالم، إما بالاستغراق فى شعائر التصوف الغريبة، وإما بدراسة النصوص ذات الأسرار. وكان مشهد اليهود وهم يبكون ويمسكون بأحجار الحائط الغربى فى القدس، وهو آخر أثر من آثار المعبد القديم، مبعث ضيق وبرم لكثير من الصهيونيين، الذين رأوا فى ذلك اعتمادا حقيراً على 'الغيبيات' يناقض كل ما كانوا يسعون إلى تحقيقه. فالصهيونيون كانوا يحاولون خلق هوية يهودية جديدة، أى خلق يهودى جديد، متحرر من حياة 'الغيتو' غير الصحية وذات القيود، وكانوا يرون أن اليهودى الجديد سوف يكون مستقلا، مسيطراً على مصيره فى أرض يملكها، ولكن ذلك البحث عن الجذور واحترام الذات كان بمثابة إعلان استقلال عن الدين اليهودى.

كان الصهيونيون، قبل كل شيء، براجماتيين مما جعلهم من رجال العصر الحديث، ولكنهم كانوا يدركون إدراكًا عميقًا ما يمثله رمز الأرض من "عبوة" متفجرة، ففى العالم الأسطورى لليهودية لم تكن الأرض تنفصل عن أقدس حقيقتين وهما الإله والتوراة. وكانت الأرض، فى الرحلة الصوفية 'للقبالة'، ترتبط رمزيًا بآخر مرحلة من مرحلة النزول الباطنى داخل النفس، وكانت تماثل الوجود أو الحضور المقدس الذى كان 'القبالى' يكتشفه فى قرارة وجوده. بحيث كانت الأرض عنصراً أساسيًا من عناصر الهوية اليهودية. وهكذا فإنه مهما يكن من الطابع العملى للمنهج الذى اتخذه الصهيونيون، فإنهم كانوا يدركون أن أى أرض أخرى لن تستطيع "إنقاذ" اليهود وشفاءهم روحيًا. فكان 'بيريتز سمولنسكين' (١٨٤٢ - ١٨٩٥) يعارض المؤسسة الكهنوتية معارضة شديدة ومع ذلك كان يرى أن فلسطين هى المكان الوحيد الذى يمكن إنشاء دولة يهودية

فيه. ولم يقتنع "ليوبنسكر" (١٨٢١ - ١٨٩١) بهذه الفكرة إلا تدريجيًا، وعلى الرغم مما كان يعتقده، ولكنه اضطر إلى الإقرار آخر الأمر بأن الدولة اليهودية لابد أن تقام في فلسطين. وكاد تيودور هيرتزل أن يفقد زعامة الحركة الصهيونية في المؤتمر الصهيوني الثاني في بازل (١٨٩٨) عندما اقترح إنشاء دولة في أوغندا، وأرغم على الوقوف أمام المندوبين، ورفع يده، وترديد العبارة الواردة في المزامير "إن نسيتك يا أورشليم تنسى يميني" (المزمور ١٣٧ / ٥) وكان الصهيونيون مستعدين لاستغلال قوة هذه الأسطورة في شن حملتهم المتسمة بالعلمانية الكاملة، بل الكافرة بالإله، وتحويلها إلى واقع قادر على البقاء في العالم المادي، وقد انتصروا حين نجحوا في ذلك، ولكن مساندتهم لتلك الجغرافيا الأسطورية المقدسة جاءت بمشكلات لا تقل عن النجاح الذي حققوه عندما حاولوا ترجمتها إلى حقائق صلبة. ولم يكن الصهيونيون الأوائل يفهمون شيئًا يذكر عن تاريخ أرض فلسطين في القرون العشرين السابقة، وكان الشعار الذي رفعوه وهو "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض!" يدل على تجاهل تام للحقيقة الواقعة وهو أن الأرض كان يسكنها العرب الفلسطينيون الذين كانت له آمالهم الخاصة في بلدهم. فإذا كانت الصهيونية قد نجحت في تحقيق هدف محدود براجماتي حديث - أي إنشاء دولة يهودية علمانية، فلقد ألقت بشعب إسرائيل في صراع لا يزال مستعرًا، ولا تبدو بارقة - حتى كتابة هذه السطور - على قرب خموده.

كانت أولى خبرات المسلمين في مصر وإيران بالحداثة، كما رأينا، تجعلهم يرونها في صورة العدوانية الغازية المستغلة. وقد اعتاد الغربيون اليوم أن يسمعوا الأصوليين الإسلاميين وهم يهاجمون ثقافتهم، وإدانة سياساتهم ووصفها بأنها شيطانية، وصبّ جام الاحتقار على بعض القيم مثل العلمانية والديموقراطية وحقوق الإنسان. ومن ثم نشأ الافتراض بأن "الإسلام" والغرب متناقضان تمامًا، وأن مثلهما العليا يعارض بعضها البعض معارضة كاملة، وأن الإسلام يختلف مع كل ما يرمز له الغرب. ومن المهم إذن أن ندرك أن ذلك غير صحيح. فعلى نحو ما رأينا في الفصل الثاني، تمكن المسلمون بدافع من روحانيتهم الخاصة من التوصل إلى كثير من الأفكار والقيم المماثلة لأفكارنا الحديثة، وتمكنوا من تقدير حكمة الفصل بين الدين والسياسة، وتكوين رؤية للحرية الفكرية للفرد، وإدراك ضرورة

غرس الفكر العقلاني وتنميته. وتأكيد القرآن على العدل والإنصاف يتمتع بقداسة مماثلة في الصيغة الأخلاقية الغربية الحديثة. ولم يكن من المدهش إذن أن نرى الكثيرين من كبار مفكري الإسلام منجذبين إلى الغرب في أواخر القرن التاسع عشر، بعد أن رأوا أن الأوروبيين والمسلمين يعتنقون قيماً مشتركة، ولو أن أبناء أوروبا قد خطوا خطوات أخرى لصياغة صورة اجتماعية أكثر كفاءة وحيوية وإبداعاً، وكان هؤلاء المفكرون يتوقون إلى محاكاتها في بلدانهم.

فلقد برزت في إيران في النصف الثاني من القرن التاسع عشر دائرة من المثقفين - من مفكرين وكتاب وسياسيين - الذين يظهرون الإعجاب الشديد بالثقافة الغربية وكان فتحعلي أخوندزاده (١٨١٢ - ١٨٧٨) وملكوم خان (١٨٣٣ - ١٩٠٨) وعبد الرحيم طالب زاده (١٨٣٤ - ١٩١١) وميرزا أغا خان كرماني (١٨٥٣ - ١٨٩٦) يتسمون بالتمرد الذي يقترب من تمرد الصهيونيين من بعض الوجوه، فكانوا دائماً ما يصطدمون مع العلماء، ويريدون إنشاء دولة علمانية تماماً، ويحاولون استخدام الدين لإحداث تغييرات أساسية. وكانوا يعتقدون، مثل الصهيونيين، أن الصورة التقليدية للدين - وهي المذهب الشيعي في حالتهم - كانت تعرقل مسيرة الشعب، وتضع القيود على التقدم، وتحول دون حرية مناقشة الأفكار التي اضطلعت بدور أساسي في إحداث التغيير الكبير في الغرب. وكان كرماني أكثرهم صراحة فكان يرى أن الدين لابد أن يتخذ طابعاً عملياً حتى يعود بالفائدة على الناس، فما فائدة البكاء على الحسين إذا لم يؤد إلى إنصاف الفقراء إنصافاً حقيقياً؟

بينما ينشغل العلماء الأوروبيون بدراسة الرياضيات والعلوم الطبيعية والسياسية والاقتصاد وحقوق الإنسان في هذا العصر - عصر الاشتراكية والكفاح في سبيل تحسين أحوال الفقراء، نرى العلماء الإيرانيين يناقشون مشكلات الطهارة ومعراج النبي إلى السماء.

وكان كرماني يؤكد أن الدين الحقيقي يعني التنوير العقلاني والمساواة في الحقوق، ويعني المباني السامقة، والاختراعات الصناعية، والمصانع، والتوسع في وسائل الاتصالات، ونشر المعرفة وتعزيزها، والرفاهية العامة، وتنفيذ القوانين

العادلة.

ولكن كرماني لم يكن، بطبيعة الحال، على صواب في ذلك، فلم يكن الدين هو الذي أثمر أيا من ذلك، بل الفكر العقلاني الذي أنجز تلك المشروعات العلمية، وأما مهمة الدين فهي إضفاء المعنى النهائي على هذه الأنشطة البراجماتية، ولو أن كرماني قد أصاب من زاوية معينة، عندما اتهم المذهب الشيعي بعرقلة التقدم. فلقد كان من مهام الدين التقليدية في فترة ما قبل الحداثة مساعدة الناس على تقبل أوجه القصور في مجتمعهم، فإذا كان الإيرانيون يريدون المشاركة الكاملة في العالم الحديث، الذي لم يكن يرضى بغير التقدم، كان عليهم ألا يكلوا إلى الدين هذه المهمة، في رأي كرماني ، وتغيير صورة الإسلام. ولكن كيف يكون ذلك ؟

كان كرماني وأصدقاؤه، مثل الكثيرين من العلمانيين المحدثين، يعتبرون الدين مسئولاً عن مظاهر الاختلال في حياة الأمة، وكانوا يعتقدون أن العرب قد فرضوا الإسلام على الشعب الإيراني فأضروا به، وهكذا حاولوا إيجاد هوية إيرانية تستند إلى معرفتهم الضئيلة بإيران قبل الإسلام، وكانت نظرتهم إلى الغرب قاصرة أيضاً وساذجة بسبب استنادها إلى القراءة غير المنهجية للكتب الأوروبية. فالواقع أن هؤلاء المصلحين لم يفهموا طبيعة تركيب الحداثة الغربية وتعقيدها، بل كانوا يتصورون أن مؤسساتها تمثل "آلة" من نوع ما (وكانت الآلة هي رمز التقدم والعلم والقوة في القرن التاسع عشر) وكانوا يرون هذه الآلة قادرة على تصنيع التجربة الأوروبية برمتها بصورة ميكانيكية ودون أخطاء. فقالوا إن الإيرانيين يستطيعون تحقيق الحداثة بل والتقدم أيضاً إذا وضعوا قوانين علمانية غربية (بدلاً من الشريعة) أو أدخلوا نظام التعليم الغربي ، ولم يكونوا يقدرون أهمية التصنيع والاقتصاد الحديث. فإذا كان التعليم الأوروبي سوف يفتح بلا شك أبوابا جديدة أمام شباب الإيرانيين فإنهم لن يستطيعوا إنجاز الكثير بهذا التعليم ما لم تتغير البنية الأساسية لمجتمعهم، ولم يكن التحديث قد وصل حتى إلى مرحلة الطفولة في إيران، وكان على الإيرانيين أن يمروا بالمراحل المرهقة والأليمة التي يتطلبها تحويل ثقافتهم الزراعية إلى مجتمع صناعي تكنولوجي، فذلك من شأنه تمكين الإيرانيين من تحقيق الحضارة المتحررة التي كان هؤلاء المصلحون يريدونها، وهي التي تتيح

لكل فرد أن يفكر ويكتب وأن يسكتشف أية أفكار تخطر له، وهى الحرية التى لا يستطيع المجتمع الزراعى مساندتها، وإذا كانت المؤسسات الغربية مفيدة، فإنها لن تستطيع فى ذاتها تغيير عقلية الشعب الذى تنتمى آفاقه إلى الفترة المحافظة.

والواقع أن المصلحين أنفسهم كانوا ما يزالون يعيشون إلى حد ما فى العالم القديم، ولن نجد فى ذلك غرابة إذا ذكرنا أن معرفتهم بالمجتمع الحديث كانت بدائية أو أولية فحسب، فلقد توصلوا إلى أفكارهم التقدمية عن طريق البابية، وهى الفلسفة الصوفية التى وضعتها مدرسة إصفهان، والتصوف، إلى جانب قراءة الكتب الغربية. ولقد استمدوا من الطاقات الروحية للمذهب الشيعى ما يلزم من الحرية والشجاعة للتخلص من القيود القديمة، ولو أن ذلك كان بأسلوب محافظ تمامًا. وكان كرمانى يزعم أنه من أنصار العقلانية الكاملة، قائلاً: "إن العقل والبراهين العلمية هى مصادر كلماتى وأسس أفعالى" ولكن عقلانيته لم تخرج مطلقًا عن حدود المنظور الصوفى بل والأسطورى. فعلى الرغم من نظرته إلى التاريخ من زاوية النشوء والارتقاء فإنه كان يوازى بين نظرية 'داروين' وبين رؤية الملا صدره للتطور التدريجى لجميع الكائنات وصولاً إلى الكمال. وكذلك فعل ملكوم خان. أى إنهما كانا يوسعان فحسب من المفهوم الإسلامى القديم للعلم بحيث يضم العقلانية العلمية الغربية. وكانت مناقشات المصلحين أقرب إلى مجادلات علماء الكلام فى القرون الوسطى منها إلى مناقشات الفلاسفة المحدثين، فإذا كانوا جميعًا يدعون إلى المثل الأعلى للحكومة الدستورية التى تحد من سلطات الشاه، وإذا كانوا قد أسهموا بذلك إسهامًا مهمًا فى الحياة الفكرية بفتح باب هذه المناقشة فى إيران، فإنهم كانوا يؤمنون بالنخبة مثل أى فيلسوف فى فترة ما قبل الحداثة، ولم يكونوا قطعًا يتصورون إقامة حكومة تقوم على إرادة الأغلبية. وكانت رؤية ملكوم خان أقرب إلى المثل الأعلى للفلسفة القديمة، وهو وجود 'ملك فيلسوف' يرشد الجماهير الجاهلة ويهديها، منه إلى الرؤية الديموقراطية لعلماء السياسة المحدثين. ولم يكن طالب زاده يستطيع إدراك أهمية نظام تعدد الأحزاب، فكانت مهمة المعارضة فى نظره تنحصر فى تقريع الحزب الحاكم والانتظار فى الكواليس، والاستعداد لتولى السلطة إذا نشبت أزمة من الأزمات. لقد قضى الغربيون قرونًا طويلة، وأحدثوا تغييرات اقتصادية وسياسية وصناعية واجتماعية

كثيرة قبل أن يحققوا مثلهم الأعلى الديموقراطى، ولذلك فليس من المستغرب هنا أيضًا أن يعجز المصلحون عن إدراكه إدراكًا كاملاً. لقد كانوا - وما كان يمكن ألا يكونوا - رجال فترة انتقالية، بينوا فيها لشعبهم اتجاه التغيير دون أن يتمكنوا - حتى تلك الآونة - من الإفصاح الكامل عن الحداثة.

وقد قدر للمثقفين من أمثال كرمانى وملكوم خان أن يواصلوا القيام بدور مهم فى التطور الإيرانى، وكثيرًا ما كانوا يجدون أنفسهم فى صراع مع العلماء، ولكن رجال الدين أثبتوا فى أواخر القرن أنهم لم يكونوا دائمًا منغمسين فى النصوص القديمة، بل كانوا على استعداد للتدخل فى السياسة إذا رأوا أن الشاه يعرض مصالح الشعب للخطر. ففى عام ١٨٩١ منح ناصر الدين شاه (١٨٢٩ - ١٨٩٦) شركة بريطانية الحق فى احتكار إنتاج وبيع الطباق فى إيران. وكان شاهات أسرة قجار قد دأبوا على منح أمثال هذه الامتيازات على امتداد سنوات طويلة، ولكنها كانت تقتصر من قبل على المجالات التى لا يعمل فيها الإيرانيون، وأما الطباق فكان من المحاصيل الشائعة والشعبية فى إيران، وكان يمثل المصدر الأول لدخول الآلاف من الملاك وأصحاب الحوانيت والمصدرين، وهكذا شهد البلد احتجاجات واسعة النطاق، يتزعمها 'البازاريون' والعلماء المحليون. ولكن حدث فى ديسمبر أن أصدر الحاج ميرزا حسن شيرازى، زعيم المجتهدين فى النجف، فتوى تحظر بيع الطباق واستخدامه فى إيران. وكانت تلك خطوة بالغة البراعة، إذ توقف الجميع عن التدخين، بما فى ذلك غير المسلمين فى إيران، بل وزوجات الشاه أيضًا، مما اضطر الحكومة إلى التراجع وإلغاء الامتياز. كانت لحظة إلهام نادرة، كشفت عن السلطة الكامنة لدى العلماء الإيرانيين، الذين استطاعوا - باعتبارهم المتحدث الأوحد بلسان الإمام المختفى - فرض الطاعة حتى على الشاه، وإذا كانت الفتوى عقلانية وبراجماتية وفعالة، فإن معناها كان يعتمد على السياق الأسطورى القديم وحده إذ كانت تنبع من سلطة الإمام.

وكانت أوروبا الحديثة تعتبر مثيرة ومصدر إلهام فى مصر أيضًا فى السبعينيات من القرن التاسع عشر، فكان ينظر إليها باعتبارها موائمة للروح الإسلامية على الرغم مما يكتنف عملية التحديث من صعوبات وألم. وقد تجلى ذلك الحماس

بوضـوح فـي مـؤلفـات الكاتب المصـرى رفـاعـة الطـهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣) الذى كان من كبار المعجبين بمحمد على، ودرس فى الأزهر، وعمل إمامًا فى الجيش المصـرى الجديد، وهو من المؤسسات التى كان الطهطاوى يكن لها أعمق احترام. وفى عام ١٨٢٦، أصبح الطهطاوى من أوائل الطلاب الذين أرسلهم محمد على للدراسة فى باريس. وكانت البعثة تمثل له كشفًا جديدًا إذ درس على امتداد خمس سنوات اللغة الفرنسية والتاريخ القديم، والأساطير اليونانية، والجغرافيا، والحساب والمنطق. وقد بهرته بشكل خاص أفكار التنوير الأوروبية، إذ وجد رؤيتها العقلانية قريبة الشبه بالفلسفة العربية. وقبل أن يعود إلى الوطن نشر مذكراته التى تقدم لنا صورة قيمة مبكرة عن الغرب الحديث فى أعين أجنبى. ولقد كان للطهطاوى بعض التحفظات، بطبيعة الحال، إذ وجد أن الأوربيين المحدثين ينتقصون من شأن الدين وأن المفكرين الفرنسيين المحدثين متغطرسون، إذ يفترضون فى خيلاء أن نظراتهم العقلانية تتفوق على الإلهام الروحانى للأنبياء. ولكن الطهطاوى أبدى حبه لنظام العمل المتسق فى باريس، فأثنى على نظافة الشوارع، والاعتناء بتعليم الأطفال الفرنسيين، وحب العمل وكراهية الكسل، كما أبدى إعجابه بالألمعية والدقة العقلانية للثقافة الفرنسية، مشيراً إلى أن أهل باريس ''لا يحبسون أنفسهم فى التقاليد، بل يحبون دائمًا أن يعرفوا أصول الأشياء والأدلة عليها'' كما بهره ما لاحظه من أن الجميع، حتى العامة، يستطيعون القراءة والكتابة، وأن ''يخوضوا مثل غيرهم فى الأمور المهمة، كل منهم وفقًا لقدرته''. كما سحره حب الفرنسيين المشبوب للتجديد، ذلك العنصر الأساسى من عناصر الروح الحديثة. وقال إن ذلك قد يؤدى إلى نزوع الناس إلى التغيير بل والشطط، ولو أن ذلك لا يمتد إلى المجالات الخطيرة مثل السياسة، قائلاً ''إن كل صاحب صنعة يريد أن يخترع شيئًا لم يكن معروفًا من قبل، أو أن يستكمل شيئًا سبق اختراعه''.

وعندما عاد الطهطاوى إلى مصر وأصبح مديراً لقلم الترجمة الجديد الذى جعل المؤلفات الأوروبية متاحة للمصريين، كان يؤكد أن على شعب مصر أن يتعلم من الغرب، وأن ''أبواب الاجتهاد'' يجب أن تفتح، وأن يتقدم العلماء مع الزمن، وأن تتكيف الشريعة مع العالم الحديث. وكان يقول إن الأطباء والمهندسين ورجال

العلوم الطبيعية يجب أن يتمتعوا بالمكانة نفسها التى يتمتع بها علماء الدين المسلمون، ومن المحال أن يشكل العلم الحديث خطراً على الإسلام، فلقد استقى الأوروبيون علومهم أصلاً من مسلمى اسبانيا، وهكذا فإذا درس العرب العلوم الغربية، فإنهم يستعيدون وحسب ما كان لهم - "بضاعتنا ردت إلينا". وكان يقول إن الحكومة يجب ألا تقف فى طريق التقدم والتجديد، بل أن تقود مسيرة التقدم، بعد أن أصبح التغيير سنة الحياة، وإن التعليم هو المفتاح، ولابد من تعليم العامة على نحو ما هو متبع فى فرنسا، وأن تنال البنات من التعليم ما يناله البنون. وكان الطهطاوى يعتقد أن مصر تقف على مشارف مستقبل مجيد، وكان وعد الحداثة يسكره، فكتب قصيدة يمتدح فيها المحرك الذى يدار بالبخار، وكان يرى أن قناة السويس وخطوط السكك الحديدية التى تربط الولايات المتحدة بعضها بالبعض عبر القارة الأمريكية منجزات هندسية رائعة، سيكون من شأنها التقريب بين شتى شعوب العالم الى تفصلها المسافات الشاسعة، فتعقد أواصر الأخوة والسلم بينها. وكان يقول : فليأت العلماء والمهندسون الفرنسيون والبريطانيون وليستقروا فى مصر ! فلن يؤدى ذلك إلا إلى زيادة معدلات التقدم.

وفى السبعينيات من القرن التاسع عشر قدمت مجموعة جديدة من الكتاب من الشام (لبنان وسوريا حالياً) إلى مصر واستقرت فى القاهرة. وكان معظمهم من المسيحيين الذين تلقوا تعليمهم فى الإرساليات الفرنسية والأمريكية وكانوا من ثم مطلعين على الثقافة الغربية. وكانوا يمارسون مهنة الصحافة الجديدة، ووجدوا أنهم يتمتعون فى القاهرة، فى ظل الخديوى إسماعيل، بحرية أكبر مما هو متاح فى الأراضى العثمانية الأخرى. فأنشأوا صحفاً جديدة كانت تنشر مقالات فى الطب وفى الفلسفة والسياسة والجغرافيا والتاريخ والصناعة والزراعة وعلم الأخلاق، وعلم الاجتماع، فتقدم الأفكار الحديثة البالغة الأهمية إلى القارئ العربى العادى. وكان لهم تأثير هائل، خصوصاً بسبب حرص هؤلاء العرب المسيحيين على أن تصبح الدول الإسلامية علمانية، وبسبب تأكيدهم أن العلم وحده لا الدين هو أساس الحضارة. وكانوا مثل الطهطاوى يحبون الغرب، ونقلوا هذا الحب بحماس إلى المصريين.

وقد يحز في النفس أن يسترجع المرء ذلك الإعجاب المبكر، على ضوء العداء الذى نشأ فيما بعد. فالطهطاوى والصحفيون الشوام كانوا يشهدون فترة تناغم قصيرة بين الشرق والغرب. فكانت روح الكراهية الصليبية للإسلام قد خبت جذوتها، فيما يبدو، في الغرب، والواضح أن الطهطاوى لم يكن يرى أن بريطانيا وفرنسا تشكلان خطراً سياسيًا، على الرغم من أن فترة إقامته فى باريس قد تزامنت مع استعمار الفرنسيين الوحشي للجزائر، إذ لم يكن الطهطاوى يرى فى البريطانيين والفرنسيين إلا حملة ألوية التقدم. ولكنه حدث فى عام ١٨٧١ أن وصل إلى القاهرة رجل إيرانى كتب له أن يكره الغرب، وكان يدرك أنه يسير فى طريق الهيمنة على العالم. وعلى الرغم من أنه كان إيرانيا وشيعيًا، فقد أطلق جمال الدين (١٨٣٩ - ١٨٩٧) على نفسه لقب "الأفغانى"، ربما لأنه كان يأمل أن يجتذب جمهوراً أوسع نطاقًا فى العالم الإسلامى إذا قدم نفسه فى صورة المؤمن بالمذهب السُّنى. وكان قد تلقى التعليم الدينى التقليدى، فدرس الفقه والفلسفة والعرفان (التصوف) وهما من علوم الخاصة، وغدا على اقتناع أثناء زيارة قام بها للهند فى ظل الحكم البريطانى بأن العلم والرياضيات هى مفاتيح أبواب المستقبل. ولكن الأفغانى لم يبد الحب للبريطانيين ولم ينبهر بهم انبهار الطهطاوى بالباريسيين، إذ تزامنت زيارته مع الثورة الهندية على الحكم البريطانى (١٨٥٧) وهى التى خلّفت مرارة لا تنمحى فى شبه القارة الهندية. وتنقل الأفغانى فى أسفاره بين شبه جزيرة العرب وتركيا وروسيا وأوروبا، وغدا يشعر بقلق حاد بالغ إزاء قوة الغرب وقدرته على الوجود فى كل مكان، وأصبح من ثم على اقتناع بأن الغرب يوشك أن يسحق العالم الإسلامى. وهكذا فعندما وصل إلى القاهرة فى عام ١٨٧١، كان قد أصبح رجلاً يحمل رسالة محددة، إذ صدق عزمه على تعليم العالم الإسلامى كيف يوحد صفوفه تحت راية الإسلام، وكيف يستعين بالدين فى درء خطر الإمبريالية الغربية.

وكان الأفغانى يتسم بوقدة المشاعر، وبلاغة العبارة، وسرعة الانفعال، والتمرد، وإذا كان البعض قد نفروا منه فإن سحر شخصيته لم يكن موضع شك، إذ ما لبث أن تمكن فى القاهرة من اجتذاب مجموعة من الحواريين الذين كان يحفزهم على نشر أفكاره الداعية إلى الوحدة الإسلامية، وكان النقاش مستعراً

آنذاك حول الصورة التى ينبغى لمصر الحديثة أن تتخذها ، فالصحفيون الشوام يدعون لفكرة الدولة العلمانية والطهطاوى يعتقد أن على المصريين أن يقوموا بغرس الوطنية وتنميتها بالأسلوب الغربى ، ولكن الأفغانى رفض ذلك جميعًا . فكان يقول إن ضعف الدين لابد أن يؤدى إلى تفكك المجتمع الإسلامى وتشتته ، ومن ثم فالواجب على الأقطار الإسلامية أن تبدأ حركة إصلاح إسلامية دون خروج على تقاليدها الثقافية والدينية الفريدة حتى تستعيد قوتها وتبنى الشكل الخاص بها من الحداثة العلمية . وكان على اقتناع بأنه ما لم يقم المسلمون باتخاذ إجراءات حاسمة ، فالفناء العاجل مصير الأمة الإسلامية ، وكان يقول بأنه ليس فى الوقت متسع ، فالامبرياليون الأوروبيون يزدادون قوة يومًا بعد يوم ، وبأن الثقافة الغربية سوف تكتسح العالم الإسلامى فى القريب العاجل .

وهكذا فإن الرؤية الدينية للأفغانى كان دافعها الخوف من الفناء ، وهو الذى وجدنا أنه يمثل الاستجابة المشتركة لصعوبات الحداثة ، وكان يعتقد أن الحداثة لا تستلزم اتخاذ أسلوب الحياة الأوروبية ، إذ يستطيع المسلمون تحقيق الحداثة بطرائقهم الخاصة ، أما إذا اقتصروا على المحاكاة الحرفية للبريطانيين والفرنسيين ، وفرض القيم الغربية على تقاليدهم العريقة ، فسوف يفقدون ذواتهم ، بل سوف تكون النتيجة نُسَخًا سيئة للأصل ، إذ لن تكون هذه حقًا أو تلك ، مما يضاعف من ضعفهم . وهم يحتاجون إلى العلم الحديث وسيكون عليهم أن يتعلموه من أوروبا ؛ ولو أن ذلك فى ذاته يعتبر برهانًا – فى نظره – "على نقصنا وانحلالنا ، إذ نحاول التحضر بمحاكاة الأوروبيين" وهكذا نرى أن الأفغانى قد وضع اصبعه على إحدى الصعوبات الكبرى ، فإذا كانت الحداثة الغربية قد نجحت إلى حد كبير عن طريق التجديد والأصالة ، فإن المسلمين لن يستطيعوا تحديث مجتمعهم إلا عن طريق المحاكاة ، مما يدل على أن برنامج التحديث كان يشوبه عيب متأصل فيه ولا مهرب منه .

وقد أدرك الأفغانى – من ثم – مشكلة حقيقية ، ولكن الحل الذى اقترحه ، على جاذبيته ، لم يكن عمليًا لأنه كان يتوقع من الدين أكثر مما ينبغى . ولا شك أنه كان على صواب عندما تنبأ بأن فقدان الهوية الثقافية سوف يؤدى إلى الضعف

والإرهاق والاغتراب، كما كان على صواب عندما قال إن المنهج الإسلامي لابد أن يتغير حتى يتعامل بأسلوب خلاّق مع الظروف التي اختلفت اختلافًا جذريًا، ولكن الإصلاح الديني لا يستطيع وحده تحديث بلد ما ودرء الخطر الغربي، فإذا لم تأخذ مصر بأسباب التصنيع، وبناء اقتصاد حديث نابض، وتجاوز الحدود التي تفرضها الحضارة الزراعية، فلن يستطيع أي منهج فكرى أن يرقى بالبلد إلى المستوى الأوروبي نفسه. فإن المثل العليا الحديثة في الغرب - مثل الاستقلال والديموقراطية والحرية الفكرية والتسامح - كانت من ثمار الاقتصاد مثلما كانت ثمارًا لقرائح الفلاسفة وعلماء السياسة. وسوف تثبت الأحداث عما قريب أنه مهما يكن من شعور المصريين بأنهم أحرار ومحدثون فإن الضعف الاقتصادي سوف يؤدى إلى الضعف السياسي والاعتماد على الغرب، كما ستثبت الأحداث أن هذه التبعية المهينة سوف تزيد من صعوبة غرس الروح الحديثة حقًا وتنميتها.

ولكن الأفغاني، على الرغم من هذا التعطش إلى الحداثة، كان يشارك المفكرين الإيرانيين، الذين كان لا يزال على صلة بهم، انتماءهم من عدة جوانب إلى العالم القديم. فكان الأفغاني - شخصيًا - مسلمًا حسن الإسلام، فكان يحافظ على الصلاة، ويقيم الشعائر الإسلامية، ولا يخالف الشريعة في حياته. وكان يمارس تصوف المُلاّ صدره، ويجد في نفسه هوى عميقًا لرؤية التغيير عن طريق التطور التي كان يدعو إليها، كما كان يعلم تلاميذه مبادئ الفلسفة وعلم الكلام، وكثيرًا ما كانت حججه تذكر الناس بفلاسفة العصور الوسطى، وكان يحاول مثل غيره من المفكرين الدينيين في تلك الفترة أن يثبت أن إيمانه كان عقلانيًا وعلميًا. فكان يشير إلى أن القرآن يحث المسلمين على عدم قبول أي شيء دون تمحيص وأن ينشدوا الأدلة والبراهين، وأنه كان من ثم مناسبًا تمامًا - وبصورة رائعة - للعالم الحديث. بل إن الأفغاني ذهب إلى القول بأن الإسلام مطابق للعقلانية العلمية الحديثة، وبأن الشريعة التي أنزلت على النبي ﷺ كانت تتفق مع قوانين الطبيعة، وبأن جميع مبادئ الإسلام يمكن إثبات صحتها بالمنطق والعقل الطبيعي. والواضح أن ذلك لم يكن صحيحًا، فالإسلام يتجاوز المنطق العقلي، شأنه في هذا شأن كل دين تقليدي، ويعتمد على وحي النبوة وما وقر في القلب من إيمان، بل إن ذلك نفسه هو ما كان الأفغاني يراه في الدين، فهو يتحدث بنبرة مختلفة وفي بلاغة

وفصاحة عن حدود العلم وقصوره الذى يجعله ''مهما يكن من جماله... عاجزاً عن إشباع الإنسان إشباعاً كاملاً ، فالإنسان يتعطش للمثل الأعلى ويحب أن يعيش فى أصقاع ظلماء نائية لا يستطيع الفلاسفة والباحثون إدراكها أو ارتيادها'' وهكذا كان الأفغانى، مثل المفكرين الإيرانيين، يحتفظ بموقع أقدامه فى العالم القديم حتى وهو يطمح فى بلوغ العالم الجديد، فكان يريد لدينه أن يكون ذا طابع عقلانى كامل، ولكنه، مثل أى متصوف ينتمى إلى الفترة المحافظة، كان يعرف فى أعماقه أن منطق الروح فى دينه يمنح الإنسانية نظرات البصيرة النافذة التى يعجز عنها العلم.

ومن المحتمل أن عدم اتساق موقف الأفغانى كان محتوماً، إذ إنه كان مفكراً انتقالياً، ولو أن ذلك كان يرجع أيضاً إلى قلقه، فلم يعد فى الوقت متسع، ولم يكن الأفغانى قادراً على الانتظار حتى يحقق الاتساق الكامل فى فكره. فكان يدعو دائماً إلى تسلح المسلمين بالمزيد من العقلانية قائلاً إنها ينبغى أن تمثل الأولوية القصوى لهم بعد أن تجاهلوا العلوم الطبيعية فتخلفوا عن أوروبا، ولقد قيل لهم إن عليهم إغلاق ''أبواب الاجتهاد'' وقبول فتاوى العلماء وحكماء السلف، وكان الأفغانى يؤكد أن ذلك لا علاقة له بالإسلام الأصيل، بل إنه كان بمثابة تبعية تتعارض معارضة تامة مع الروح الحديثة بل وتنكر ''الخصائص الأساسية'' للدين الإسلامى التى تقضى ''بالسيادة والتفوق'' أما آنذاك فكان الغرب ''يملك'' العلم، والمسلمون فى موقع الواهن المستضعف. وكان الأفغانى يدرك أن الصيغة المحافظة القديمة، التى يرمز لها إغلاق أبواب الاجتهاد تعوق تقدم المسلمين، وإن كان، مثل أى مصلح يحاول أن يجعل منطق الروح الذى يستند إليه الدين يبدو فى صورة منطق العقل، قد واجه مخاطرة تتمثل فى تقديم 'خطاب دينى' ناقص من ناحية و'خطاب علمى' غير صحيح من ناحية أخرى.

ويصدق ذلك القول أيضاً على نشاطه فى الحياة العامة، فلقد كان الأفغانى محقاً فى التنويه بأن الإسلام عقيدة تعبر عن نفسها بالأفعال، وكان يحب الاستشهاد بالآية القرآنية ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ صدق الله العظيم. فكان يقول إن على المسلمين ألا يتراجعوا إلى الكتاتيب بل أن

يندمجوا في عالم السياسة حتى ينقذوا دين الإسلام. ولما كانت الحقيقة في العالم الحديث براجماتية، أي لابد من إثبات نجاحها في العالم المادي الواقعي، فقد كان الأفغاني يريد أن يثبت أن حقيقة الإسلام يمكن أن تحقق نجاحًا علميًا لا يقل عن نجاح الأيديولوجيات الغربية في عالمه المعاصر. وكان يدرك أن أوروبا سرعان ما تحكم الكرة الأرضية، ويصر على توعية الحكام المسلمين في عصره بهذا الخطر. ولكن مشروعات الأفغاني الثورية كثيرًا ما كانت تنقلب على نفسها وتفتقر إلى الصلابة، فلم يؤت أيها ثماره المرجوة، بل أدت وحسب إلى فرض القيود الحكومية على أنشطته، ثم طُرد من مصر بسبب أنشطته المعادية للحكومة في عام ١٨٧٩، ومن إيران في عام ١٨٩١، وعلى الرغم من السماح له بالإقامة في استامبول بعد ذلك، فقد فرضت السلطات العثمانية عليه رقابة مشددة، والواقع أن محاولة تحويل الحقيقة الدينية إلى برنامج للعمل السياسي تعني المخاطرة بالوقوع في العدمية والكوارث، وهكذا فإن الأفغاني وضع نفسه في موضع الاتهام "باستغلال" الإسلام بصورة سطحية لدعم أنشطته الثورية التي لم يحسن صياغتها. والواضح أنه لم يكن قد حقق التكامل بالعمق اللازم بين الواجب الديني ومذهبه السياسي ، وهكذا فعندما قام أحد أتباعه، بإيعاز منه، باغتيال ناصر الدين شاه في عام ١٨٩٦، كان الأفغاني ينتهك أحد الأركان الثابتة في الدين كله، ألا وهو احترام القداسة المطلقة لأرواح البشر، وهكذا جعل الإسلام يبدو عاجزًا وغريبًا بل ومخالفًا لشرعة الأخلاق.

كانت المثالب الواضحة في فكره ترجع إلى استماتته في دعوته، إذ كان على اقتناع بأن الغرب الإمبريالي يوشك أن ينقض على العالم الإسلامي فيمحوه محوا، إذ حدث أثناء إقامته في باريس في الثمانينيات من القرن التاسع عشر أن صادف العنصرية العلمية الجديدة في مؤلفات عالم لغوي هو إرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) ودارت مناظرة بين الرجلين حول مكانة الإسلام في العالم الحديث، وكان رينان يعتقد أن اللغتين الساميّتين - العبرية والعربية - فاسدتان وتدلان على انقطاع النمو، قائلاً إنهما تفتقران إلى الخصائص التقدمية والإنمائية الكامنة في النظم اللغوية "الآرية" ولا تستطيعان تجديد أنفسهما، وإن الشعوب الساميّة، مثل لغاتها، لم تنتج فنًا حقيقيًا أو تجارة أو حضارة حقيقية. وكان يزعم أن الإسلام

بصفة خاصة لا يتمشى مع الحداثة، كما يشهد على ذلك تخلف البلدان الإسلامية، وانحلال حكوماتها، و"الخواء الفكرى" للمسلمين أنفسهم، وأن سكان العالم الإسلامى - شأنهم فى ذلك شأن شعوب إفريقيا - عاجزون ذهنيًا عن العقلانية والإتيان بفكرة مبتكرة واحدة. وكان رينان يتنبأ واثقًا بأن انتشار العلم الأوروبى سوف يصاحبه ذبول الإسلام بل واختفاؤه فى المستقبل القريب. وليس من المستغرب أن يبدى الأفغانى خوفه على بقاء الإسلام أو ميله إلى المبالغة فى تأكيد العقلانية العلمية للرؤية الإسلامية. وهكذا فإن النزعة الدفاعية قد تسللت إلى الفكر الإسلامى بسبب وجود خطر حقيقى واقعى. وكانت هذه النظرة المغلوطة للإسلام فى مؤلفات بعض المفكرين المحدثين، مثل رينان، من مبررات الغزو الاستعمارى للأقطار الإسلامية.

وقد نشأ الاستعمار من حاجة الاقتصاد الرأسمالى الأوروبى إلى التوسع. فكان هيجل يقول إن المجتمع الصناعى سوف يضطر إلى التوسع "ابتغاء البحث خارج أرضه وبين الشعوب الأخرى... عن المستهلكين ومن ثم عن الوسائل اللازمة للعيش" وإن ذلك البحث عن أسواق جديدة "سوف يهيئ التربة للاستعمار التى سوف تُدفع إليها البرجوازية التى اكتملت تنميتها دفعًا" وبحلول نهاية القرن التاسع عشر كان استعمار الشرق الأوسط قد بدأ وقطع شوطًا طويلاً، إذ كانت فرنسا قد احتلت الجزائر فى عام ١٨٣٠، واحتلت بريطانيا عدن بعد ذلك بتسع سنوات. ووقع احتلال تونس عام ١٨٨١، والسودان فى ١٨٨٩، وليبيا والمغرب فى ١٩١٢. وفى عام ١٩١٥ اتفقت بريطانيا وفرنسا، فيما يسمى "باتفاق سايكس - بيكو" على تقسيم أراضى الدولة العثمانية 'المريضة' بينهما، استباقًا للنصر المتوقع فى الحرب العالمية الأولى. وكان ذلك التغلغل الاستعمارى بمثابة صدمة قاسية، وكان معناه فى الواقع تدمير أسلوب الحياة التقليدى لتلك البلدان التى أصبحت تحتل مكانة ثانوية فى العالم.

كانت البلد الخاضعة للاستعمار تنتج المواد الخام اللازمة للتصدير، وهى التى تتغذى عليها الصناعة فى البلدان الأوروبية، وتتلقى فى مقابلها بضائع غربية مصنعة رخيصة، وكان معنى ذلك تعرض الصناعة المحلية للمتاعب. وضمانًا لمواءمة

المستعمرة الجديدة للنظام الحديث الذى استوعب التكنولوجيا تمامًا، كان لابد من إعادة تنظيم الشرطة والجيش على الأسس الأوروبية، كما كان لابد من تطويع الجوانب المالية والتجارية والإنتاجية للاقتصاد، وتعريف "أهل البلد" إلى حد ما بالأفكار الحديثة. وكان السكان فى هذه البلدان يرون فى عملية التحديث تدخلاً وقسراً، إلى جانب القلقلة والبلبلة. وكان الأفغانى يريد للمسلمين تحديث أنفسهم وتجنب مثل هذا التحويل لمجتمعاتهم، أى إلى نسخة أقل شأنًا من الأصل الأوروبى، ولكن الاستعمار حال دون ذلك، فلم تستطع بلدان الشرق الأوسط التى خضعت للسيادة الغربية تحقيق التطور من منطلقاتها الخاصة، وهكذا حوّلت القوى الاستعمارية الحضارة الحية فى تلك البلدان إلى كتلة تابعة لها، وكان غياب الاستقلال سببًا فى نشأة موقف التبعية واعتيادها، وهو ما كان يتناقض على مستوى عميق مع روح الحداثة. وكان من المحتوم إذن أن يختفى ما بدأ من حب لأوروبا وإعجاب بها، على نحو ما رأيناه عند الطهطاوى والمصلحين الإيرانيين، فتتحول حلاوته إلى مرارة، ويحل محله الضيق والاستياء.

وتعرضت مصر أثناء مقام الأفغانى فى القاهرة إلى الوقوع تدريجيًا فى تلك الشباك الاستعمارية، وإن لم تتحول فى يوم من الأيام إلى مستعمرة بالمعنى الكامل للكلمة. إذ إن التكاليف الباهظة لإصلاحات الخديوى إسماعيل ومشروعاته التحديثية أدت إلى إفلاس البلد، مما جعلها تعتمد اعتماداً كاملاً على القروض الأوروبية. وفى عام ١٨٧٥ أُرغم الخديوى على بيع أسهم شركة قناة السويس إلى البريطانيين، وفى عام ١٨٧٦، أصبح حاملو الأسهم من الأوروبيين على نحو ما رأينا يتحكمون فى الاقتصاد المصرى. وعندما حاول إسماعيل فك إساره، قامت بريطانيا، بالتعاون مع السلطان العثمانى، بخلعه، وخلفه ابنه الخديوى توفيق. وفى عام ١٨٨١ قام بعض ضباط الجيش المصرى بحركة انقلاب بزعامة أحمد بك عرابى، وانضم إليهم بعض تلاميذ الأفغانى وغيرهم ممن كانوا يطالبون بالحكم الدستورى الحديث فى مصر. ونجح عرابى فى فرض حكومته على الخديوى الجديد، وبعد أن أدى ذلك النصر إلى انتفاضة وطنية شعبية قررت الحكومة البريطانية التدخل لحماية مصالح حملة الأسهم. وفى يوم ١١ يوليو ١٨٨٢ هاجم الأسطول البريطانى مدينة الاسكندرية، وفى ١٣ سبتمبر هُزمت قوات عرابى فى التل

الكبير، ومن ثم أقام البريطانيون احتلالهم العسكرى الخاص فى مصر، وعلى الرغم من إعادة الخديوى توفيق رسميا إلى السلطة، فالواضح هو أن الحاكم الحقيقى لمصر كان القنصل البريطاني إيڤلين بارينج، الذى أصبح اللورد كرومر.

وكان اللورد كرومر نموذجًا صادقًا لرجل الاستعمار، فكان يرى أن المصريين شعب متخلف وأنهم فى حاجة إلى الاستعمار تحقيقًا لمصلحتهم، وكان مثل رينان، يقارن بين البلدان الإسلامية وبين بلده الأكثر تقدمًا فيفترض أن أوروبا كانت دائمًا فى طليعة التقدم، ولم يكن يدرك أن البلدان الأوروبية مثل بريطانيا وفرنسا كانت يوما ما "متخلفة" مثل الشرق الأوسط، وأن مصر لم تكن آنذاك إلا بلداً لم يستكمل رحلة الحداثة، ولكن كرومر كان يعتبر أن "الشرقيين" يعانون من عيوب متأصلة ومتوارثة. ومع ذلك فقد تمكن كرومر من تحقيق إنجازات كبيرة، إذ أصبح الاقتصاد يتمتع بالاستقرار، وارتفع مستوى الرى فى البلد، وزاد الإنتاج السوقى للقطن، كما ألغى السخرة، وهو النظام القديم لإرغام الرجال على العمل، وأنشأ نظامًا قضائيًا يعمل بكفاءة، ولو أن ذلك التقدم كان له ثمنه. فعلى الرغم من أن الخديوى كان يتمتع بالمسئولية الاسمية عن الحكومة، فقد كان لكل وزارة "مستشار" انجليزى وكانت آراؤه دائمًا ما تنفذ. وكان كرومر يرى أن ذلك ضرورى ، إذ كان يفترض أن الأوروبيين كانوا يتمتعون دائمًا بالعقلانية والكفاءة والحداثة، وأن الشرقيين كانوا بطبيعتهم غير منطقيين، ولا يعتمد عليهم، وفاسدين وكان يقول أيضًا إن الإسلام "قد فشل تمامًا باعتباره نظامًا اجتماعيًا" وأنه غير قابل للإصلاح أو التطوير، وإنه ليس فى الإمكان بعث الحياة فى "جسد لا يعتبر فى الواقع ميتًا، وقد يظل فى قيد الحياة قرونًا طويلة، ولكنه مع ذلك يعانى من أمراض سياسية واجتماعية، ويتدهور تدريجيًا دون أن تفلح أى مسكّنات حديثة فى إيقاف ذلك التدهور" وأوضح أن ذلك البلد الذى يعانى من التخلف المزمن سوف يحتاج إلى الإشراف البريطانى المباشر لمدة زمنية معينة.

وأدى الاحتلال البريطانى إلى إيجاد صدوع جديدة داخل المجتمع المصرى، فحرم علماء الدين من عملهم باعتبارهم رجال التعليم وكبار الأوصياء على المعرفة، وحل محلهم من تلقوا التعليم الغربى ، واستعاض كرومر عن الحاكم

الشرعية بالمحاكم المدنية الأوروبية التي أنشأها، كما تضرر أصحاب الحرف وصغار التجار من هذه التحولات، وبرزت طبقة جديدة من موظفي الحكومة والمثقفين الذين اكتسبوا الطابع الغربي وأصبحت تشكل النخبة الجديدة، المعزولة عن الغالبية العظمى للشعب. وربما كان أشد هذه التحولات ضرراً هو ميل بعض المصريين أنفسهم لتقبّل وتمثّل آراء الاستعماريين السلبية عن الشعب المصري. وهكذا فإن محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) تلميذ الأفغاني، أصابه الاحتلال البريطاني بصدمة عنيفة، وكان يصف الفترة الحديثة بأنها "طوفان من العلم" يغرق رجال الدين التقليديين قائلاً:

إنه عصر أقام رابطة بيننا وبين الأمم المتحضرة، وأطلعنا على أحوالهم الممتازة... وحالتنا المتواضعة، فكشف عن غناهم وفقرنا، وعن كبريائهم وانحطاطنا، وقوتهم وضعفنا، وانتصاراتهم وعيوبنا.

وتسلل ذلك الإحساس المدمر بالنقص إلى الحياة الدينية للشعب الخاضع للاستعمار، فأجبر مصلحاً مثل محمد عبده على تفنيد اتهامات الاستعماريين وإثبات أن الإسلام يمكن أن يتسم بالعقلانية والحداثة مثل أي نظام غربي. وهكذا اضطر المسلمون لأول مرة إلى السماح لمن غلبوهم برسم برنامجهم الفكري.

وكان محمد عبده قد شارك في الثورة العرابية، ونُفي من مصر بعد الانتصار البريطاني، فالتحق بالأفغاني في باريس. وكان الرجلان يشتركان في الكثير، فكان الذي اجتذب محمد عبده إلى دائرة الأفغاني أولاً هو حبه للعرفان أو التأملات الدينية الخاصة التي كان يقول إنها "مفتاح سعادته". ولكن الأفغاني أطلع محمد عبده أيضاً على العلوم الغربية، مما مكنه فيما بعد من قراءة 'جيزو'، و'تولستوي'، و'رينان'، و'شتراوس'، و'هربرت سبنسر'. ولم يكن محمد عبده يشعر بالغربة في أوروبا وينعم بصحبة الأوروبيين. وكان مقتنعاً مثل الأفغاني بأن الإسلام يتمشى مع الحداثة، وكان يقول إنه دين عقلاني إلى أقصى حد، وإن عادة التقليد مفسدة وغير أصيلة في الإسلام، ولكن محمد عبده كان يشارك الأفغاني أيضاً في الالتزام بالتفكير العقلاني من خلال المنظور الصوفي، أي إن ذلك التفكير لم يكن قد تحرر بعد من روحانية العالم القديم. ثم دب الخلاف آخر

الأمر بين محمد عبده والأفغاني حول المنهج السياسي، إذ كان يعتقد أن مصر تحتاج إلى الإصلاح أكثر مما تحتاج إلى الثورة، وكان أعمق فكراً من أستاذه فأدرك عدم وجود طريق مختصر إلى التحديث والاستقلال، وهكذا رفض مشاركة الأفغاني في مشروعاته الخطرة التي لا جدوى منها وقرر محاولة حل بعض المشكلات الهائلة في مصر عن طريق التعليم. وسمح له في عام ١٨٨٨ بالعودة، وسرعان ما أصبح ممن يتمتعون بأكبر قدر من حب الناس في البلد، وظل على علاقة طيبة مع المصريين والبريطانيين، كما أصبح صديقاً شخصياً لكل من اللورد كرومر والخديوي.

وتزامن ذلك مع ارتفاع موجة الإحباط في البلد، إذ كان الكثيرون من المصريين المتعلمين يقولون في البداية إنهم، رغم معارضتهم المؤكدة للاحتلال البريطاني، لا يمكنهم أن ينكروا أن اللورد كرومر كان يحكم البلد بكفاءة أكبر كثيراً من الخديوي إسماعيل، ولكن العلاقات مع البريطانيين ما لبثت أن تدهورت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، فكان المسئولون البريطانيون الجدد أقل كفاءة في حالات كثيرة من أسلافهم، ولم يكونوا يبذلون الجهود اللازمة لتدعيم العلاقات مع المصريين، بل كونوا لأنفسهم مجتمعاً استعمارياً مغلقاً، يتمتع بمزايا كثيرة، في جزيرة الزمالك. وكان الموظفون الحكوميون المصريون لا يستطيعون الترقي إلى المراتب الأرفع التي يشغلها شباب بريطانيا، كما كان الناس مستائين من المزايا التي منحت للبريطانيين وغيرهم من غير المصريين بموجب ما يسمى بالامتيازات الأجنبية، وهي التي كانت تعفيهم من تطبيق قانون البلد عليهم. وازدادت أعداد الناس الذين يصغون إلى بلاغة الخطيب المفلق، الزعيم الوطني مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨) والذي كان يدعو إلى الجلاء الفوري لبريطانيا عن مصر. وكان محمد عبده يعتبر مصطفى كامل ديماجوجيا أجوف، وكان يدرك أن على المصريين أن يعالجوا بعض المشكلات الاجتماعية الخطيرة التي تفاقمت بسبب الاحتلال، قبل أن ينجحوا في إدارة دولة مستقلة حديثة.

وكان محمد عبده يرى أن الأفكار والمؤسسات العلمية يجرى إدخالها بسرعة أكبر مما ينبغي في بلد عميق الإيمان بالدين، وأن الشعب لا تتاح له فرصة التكيّف،

وأنه، على احترامه الشديد للمؤسسات السياسية الأوروبية، لا يعتقد أنها يمكن أن تنقل بصورتها الكاملة إلى مصر، قائلاً إن الأغلبية الساحقة لا تستطيع - ببساطة شديدة - أن تفهم النظام القانوني الجديد، فروح هذا النظام ونطاقه غريبان عنها تمامًا، ولذلك كادت مصر أن تصبح فعليًا بلداً بلا قانون. ومن ثم فإنه كان يعتزم إجراء مراجعة كبرى للقانون الإسلامي (الشريعة) حتى يجعله قادراً على التصدى للظروف التي استجدت، وقد نُفذ هذا المشروع أخيراً في العشرينيات من هذا القرن أي بعد وفاته، وهو النظام الذى لا يزال سارياً في مصر اليوم. وكان محمد عبده يرى أن المجتمع المصرى آخذ في التفكك، مما كان يقتضى إقامة روابط وثيقة بين مظاهر التطور الحديثة في القانون والدستور وبين المعايير الإسلامية التقليدية، قائلاً إن ذلك لازم، وإلا أصبحت الغالبية العظمى من المصريين، الذين لم يألفوا الأفكار الغربية، عاجزة عن إدراك معنى المؤسسات الجديدة. فعلى سبيل المثال، يمكن اعتبار مبدأ 'الشورى' الإسلامي من المبادئ التي تتفق بوضوح مع الديموقراطية، كما أن مبدأ 'الإجماع' (أى اتفاق آراء أبناء المجتمع، الذى يقضى القانون الإسلامي بأنه لازم لصحة القول أو الفعل) يمكن أن يساعد الناس على تفهم الحكم الدستورى وهو الذى يحد فيه الرأى العام من سلطة الحاكم.

وكان محمد عبده يرى أن مصر في حاجة عاجلة إلى إصلاح نظام التعليم، قائلاً إن ثلاثة أنظمة كانت قائمة آنذاك وتتميز بالانفصال التام عن بعضها البعض، ولكل منها أهدافه التي تختلف تمامًا عن أهداف الآخر، مما أدى إلى انقسامات لا يمكن تجاوزها في المجتمع المصرى. ففى المدارس الدينية والكتاتيب التي كانت لا تزال خاضعة للصيغة الفكرية المحافظة، كان الطلاب لا يتلقون التشجيع على التفكير المستقل، وفي مدارس الإرساليات المسيحية التي تؤيد المشروع الاستعمارى، كان النشء المسلم يشعر بالاغتراب عن بلده ودينه، وأما المدارس الحكومية فقد حرمت من مزية هذا ومزية ذاك، إذ كانت نسخًا ناقصة من المدارس الأوروبية، وتجاهلت تعليم الدين تمامًا. وكان الذين تلقوا التعليم على أيدى العلماء يعارضون التغيير مهما يكن لونه، والذين يتلقون التعليم الغربى يقبلون أى تغيير مهما يكن، ولو أن إحاطتهم بالثقافة الغربية كانت سطحية، وصلتهم بالثقافة الوطنية واهية أو مقطوعة.

وفى عام ١٨٩٩ أصبح محمد عبده مفتى الديار المصرية، أى صاحب الرأى الأول فى شئون الشريعة الإسلامية، وقد عقد العزم على إصلاح التعليم الدينى التقليدى، وقر رأيه على تدريس العلوم الطبيعية فى الكتاتيب حتى يصبح الطلاب قادرين على المشاركة الكاملة فى حياة المجتمع الحديث. أما الأزهر فكان فى رأى محمد عبده نموذجاً لجميع الأخطاء التى وقع فيها التعليم الدينى، إذ أدار ظهره للعالم الحديث، وأصبح حصناً لتراث عالم بائد. ولكن العلماء كانوا يقاومون الإصلاحات التى حاول محمد عبده تنفيذها، إذ كانوا يرون التحديث منذ أيام محمد على فى صورة الهجمة المدمرة، التى كانت تنتقص من دور الدين فى السياسة والقانون والتعليم والاقتصاد، وكُتب لهم أن يواصلوا مقاومة أى محاولة لإرغامهم على دخول العالم الحديث، وكانوا يختلفون عن العلماء الإيرانيين فى أن سبلهم كادت أن تنقطع مع العالم خارج نطاق الكتاتيب. ولم يحرز محمد عبده نجاحاً يذكر معهم، ولو أنه نجح فى تحديث إدارة الأزهر، وتحسين أجور المعلمين وظروف عملهم. ولكن العلماء والطلاب كانوا يعارضون أشد معارضة أى محاولة لإدخال الموضوعات العلمانية الحديثة فى المقررات الدراسية. وفتّت هذه المعارضة فى عضد محمد عبده فاستقال من منصب المفتى عام ١٩٠٥ ولم يلبث أن توفى فى العام نفسه.

ويبين كفاح كل من محمد عبده والأفغانى صعوبة تكيّف الدين الذى أزهر وأثمر فى الفترة المحافظة مع الصيغة الفكرية للعالم الحديث التى اختلفت اختلافاً شاسعاً عما سبقها، وقد حالفهما التوفيق عندما أدركا الأخطار التى تكتنف التحول إلى العلمانية بسرعة أكبر مما ينبغى ، فلابد من الاستمساك بالإسلام، فهو القوة التى ستكفل الشعور بالاستمرار فى وقت التحولات التى قد تؤدى إلى زعزعة المواقف وقلقلتها، إذ بدأ المصريون يشعرون بالاغتراب عن بعضهم البعض، وأما الذين اكتسبوا النمط الغربى، فقد كانوا 'يغتربون' عن ثقافتهم الأصلية، ولم يكونوا ينتمون حقاً إلى الشرق أو إلى الغرب. وكان تخليهم عن منطق الروح والعبادات التى وهبت الحياة معناها فى يوم من الأيام إيذاناً بهبوطهم إلى الخواء الذى يكمن فى قلب تجربة الحداثة. فكانت المؤسسات القديمة تتهاوى وتسقط، ولكن المؤسسات الجديدة كانت غريبة وغير مفهومة بالصورة الكاملة. وكان كل

من محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ينهلان شخصيًا من مناهل الروحانية القديمة، وعندما كانا يؤكدان ضرورة الأخذ بالعقلانية في الدين، فإنهما كانا أقرب إلى الملاّ صدره منهما إلى العقلانيين والعلماء الأوروبيين الذين لم يكونوا يعترفون بأي حقيقة مكتسبة عن طريق الدين. وعندما كانا يصران على أن العقل هو الحَكَمُ الأوحد في كل ما يتصل بالحقيقة وأن صحة أي رأي لابد أن تقوم على البرهان العقلي، فلقد كانا يتكلمان كلام المتصوفة، بمعنى أن المعايير المحافظة التي درجا عليها كانت تقول بالتكامل بين العقل والحدس، ولكن الأجيال التالية، التي تشربت المزيد من روح العقلانية الغربية، كانت ترى أن العقل وحده لا يمكنه أن يمنح المرء شعورًا "بالمقدس"، وأن فقدان المعنى "المتعالي" لن يقابله في الكفة الأخرى من الميزان ما يمكن أن يكون تعويضًا عنه، من مزايا التحرر والاستقلال، على نحو ما هو قائم في الغرب، لأن الغرب كان لا يزال - وبصورة مطردة - هو الذي يحدد بنود 'جدول الأعمال' - حتى في الشئون الدينية.

ومن الأمثلة ذات الدلالة على مدى التخبط الذي يمكن أن يؤدي ذلك إليه، ومدى الضرر الذي يمكن أن يحدثه، ما حدث في عام ١٨٩٩ عندما نشر قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) كتابه تحرير المرأة، وقال فيه إن تدني مكانة المرأة - وخصوصا ارتداء الحجاب - هو المسئول عن تخلف مصر، مؤكدا أن الحجاب كان بمثابة حاجز كبير يحول بين المرأة ورفعة قدرها، ومن ثم فهو حاجز قائم "بين الأمة وتقدمها" وأثار الكتاب ضجة كبيرة، لا لأنه كان قد أتى بشيء جديد، بل لأن كاتبا مصريا قد تمثل في نفسه تحيزًا استعماريا. فلقد دأب الرجال والنساء في مصر، على امتداد سنوات طويلة، على الكفاح في سبيل إحداث تغييرات أساسية في مكانة المرأة، وكان محمد عبده نفسه يقول إن القرآن يؤكد المساواة بين الرجل والمرأة أمام الله، وإن الأحكام التقليدية الخاصة بالطلاق أو تعدد الزوجات ليست أساسية في الإسلام، ومن الممكن بل من الواجب تغييرها، والواقع أن أحوال المرأة قد تحسنت، إذ إن محمد علي كان قد أنشأ مدرسة لتدريب الفتيات على الإسعافات الطبية الأولية، وبحلول عام ١٨٧٥ كان عدد الفتيات المصريات اللائي التحقن بمدارس الإرساليات يبلغ ثلاثة آلاف، وفي عام ١٨٧٣ أنشأت الحكومة أول مدرسة ابتدائية حكومية للبنات، ومدرسة ثانوية في العام التالي. وكان زوار مصر يقولون إن المرأة

قد ازداد ظهورها فى الحياة العامة، وإن البعض قد تخلصن من الحجاب، وما إن انتهى القرن التاسع عشر حتى كانت المرأة تنشر المقالات فى الصحف والمجلات وتعمل بمهنة الطب والتدريس. أى إن التغير كان قد بدأ عندما وصل البريطانيون، وعلى الرغم من أن الطريق كان ما زال طويلاً، فإن المسيرة كانت قد بدأت.

وليس حجاب المرأة من الممارسات الأصيلة أو الأساسية فى الإسلام، ولا يأمر القرآن جميع النساء بتغطية رؤوسهن، ولم تصبح عادة الحجاب وعزل المرأة فى الحريم شائعة فى العالم الإسلامى إلا بعد وفاة الرسول ﷺ بنحو ثلاثة أجيال، عندما بدأ المسلمون يحاكون المسيحيين البيزنطيين والزرادشتيين فى بلاد فارس، الذين كانوا يعاملون المرأة بهذا الأسلوب منذ زمان بعيد. ولكن ارتداء الحجاب لم يكن منتشراً بين جميع النساء، بل كان دلالة على المكانة الرفيعة ومقصوراً على نساء الطبقات الراقية. ومع ذلك فإن كتاب قاسم أمين نقل ارتداء الحجاب - الذى يعتبر عنصراً هامشياً - إلى صلب المناظرة الدائرة حول التحديث. فكان يؤكد أنه ما لم يُطرح الحجاب فسوف يظل العالم الإسلامى فى حالته المتدنية. وقد أسهمت الضجة المثارة حول كتاب تحرير المرأة إلى حد ما فى أن أصبح الحجاب عند كثير من المسلمين رمزاً للأصالة الإسلامية، وإن كان الكثيرون من الغربين يرون أن الحجاب كان ولا يزال "دليلا" على كراهية المرأة التى لا يمكن استئصالها فى الإسلام.

ولم يكن قاسم أمين أول من يعتبر الحجاب رمزاً لكل ما يعيب المسلمين، فعندما وصل البريطانيون، أبدوا استنكارهم الشديد للحجاب، على الرغم من أن معظم الرجال الغربيين فى تلك الآونة كانوا يسخرون من حركة الكفاح النسوية، ويريدون لزوجاتهم أن يقرن آمنات فى بيوتهن، ويعارضون تعليم المرأة وتحريرها. وكان اللورد كرومر نموذجًا صادقًا لذلك الموقف، فكان من بين المؤسسين فى لندن لجمعية عنوانها "رابطة الرجال المعارضين لحق المرأة فى الانتخاب"، ومع ذلك فإنه يبدى فى كتابه الكبير عن مصر قلقًا شديداً بشأن أوضاع المرأة المسلمة، قائلاً إن تدنى أحوالها يمثل دودة خبيثة تبدأ عملها المدمر فى الطفولة المبكرة، برؤية الأطفال ما تتعرض له أمهاتهن من قهر، وتواصل التهام الأوراق الخضراء للنظام الإسلامى كله. وكان يقول إن الحجاب هو "العقبة الفتاكة" التى تمنع مصر من

الوصول إلى الرقى فى الفكر والشخصية الذى ينبغى أن يصاحب دخول الحضارة الغربية''. وكان المبشرون المسيحيون أيضاً ينعون الآثار المروعة للحجاب، إذ كان فى رأيهم يئد المرأة، ويحط من قدرها حتى تصل إلى منزلة السجينات أو الإماء، مما يبين مدى حاجة المصريين إلى مزية إشراف المستعمرين الغربيين.

وكان قاسم أمين قد تقبل هذا التقييم الأوروبى - بما فيه من مفارقات - لحجاب المرأة دون الغوص فى أعماقه. فكتاب تحرير المرأة لا يتضمن ما يدل حقا على الانتصار للمرأة، فهو يصور المرأة فى مصر فى صورة من تتسم بالقذارة والجهل، فإذا كانت الأمهات على هذا الحال فكيف تصبح مصر سوى دولة متخلفة كسولة؟ ويقول [فى صفحة ١١٠] هل يظن المصريون

أن رجال أوربا مع أنهم بلغوا من كمال العقل والشعور مبلغاً مكنهم من اكتشاف قوة البخار والكهرباء... وأن تلك النفوس التى تخاطر فى كل يوم بحياتها فى طلب العلم والمعالى وتفضل الشرف على لذة الحياة، هل يظنون أن تلك العقول وتلك النفوس التى نعجب بآثارها... وأن أولئك القوم يتركون الحجاب بعد تمكنهم منه لو رأوا خيراً فيه ؟.

ولم يكن من الغريب أن يؤدى ذلك التزلف الخائر إلى رد فعل عنيف، إذ رفض الكُتّاب العرب ذلك الحكم على مجتمعهم، وتحوّل الحجاب فى غمار هذه المناقشة الحامية إلى رمز لمقاومة الاستعمار. ولا يزال كذلك. فالكثيرون من المسلمين يعتبرون الحجاب اليوم مما تفرضه 'الموضة' أو الذوق السليم على جميع النساء، وآية على الإسلام الصحيح. وقد استند الاستعماريون إلى حجج الحركة النسائية باعتبارها عنصراً من عناصر دعايتهم، ولم يكن الكثيرون يبدون تعاطفاً كبيراً أو أى تعاطف على الإطلاق مع هذه الحجج، مما صبغ القضية النسائية بصبغة كريهة فى العالم الإسلامى وأدى إلى تشويه صورة العقيدة بإدراج خلل لم يسبق لها أن عرفته.

كانت الصيغة الفكرية الحديثة تغيّر من صورة الدين، إذ كان هناك من اليهود والمسيحيين والمسلمين فى نهاية القرن التاسع عشر من يعتقدون بأن دينهم يتعرض لخطر الانطماس والزوال، وقد لجأوا - إنقاذاً له من ذلك المصير - إلى عدد من

التدابير والخطط، فانسحب بعضهم من المجتمع الحديث تماماً وبنوا لأنفسهم مؤسسات 'نضالية' تمثل الحصن والملاذ المقدس، وكان البعض الآخر يخطط لهجوم مضاد، فى حين بدأ آخرون فى إنشاء ثقافة مضادة و 'خطاب' خاص بهم، لتحدى الانحياز العلمانى للحداثة. وقد ازداد الاقتناع بأن على الدين أن يتسم بعقلانية العلم الحديث. وفى السنوات الأولى من القرن العشرين، بدأت النزعة الدفاعية الجديدة التى أدت إلى أولى المظاهر الواضحة لشعور المتدينين بالحصار، وهى التى نطلق عليها اليوم تعبير الأصولية.

الفصل السادس

الأصـــول

١٩٠٠-١٩٢٥

قلصت الحرب العظمى،

التى اشتعلت فى أوربا، المشهد فى فرنسا إلى جحيم كابوسى، وأوضحت توجه روح العصر الحديث نحو الإهلاك وتدمير الذات. وبإهلاكها جيلاً كاملاً من الشباب، دمرت الحرب قلب أوربا بحيث إنه قد لا يتأتى لها الشفاء مرة أخرى. ولم يكن بمقدور أى مفكر أن يظل متفائلاً غير قلق بخصوص التقدم والمدنية.

6

فقد قامت أكثر الدول تقدماً وتحضراً بشل إحداها الأخرى بواسطة التقنية العسكرية، وبدت الحرب نفسها محاكاة ساخرة للميكنة التى أتت بتلك القوة والثروة. فبمجرد إعداد تجهيزات التجنيد الإجبارى المعقدة، ونقل القوات، وصنع المعدات الحربية والانطلاق بها اكتسبت العملية زخمها الخاص بها وأصبح من الصعب إيقافها. وقد تحدى عدم جدوى حرب التحصينات وعبثيتها كل منطق وعقلانية العصر، كما لم يكن لها أية علاقة بحاجة الإنسان. ونظر الغربيون مباشرة فى الخواء الذى كان البعض قد استشعره لعقود عدة. فقد أخذ الاقتصاد الغربى فى التعثر، وفى عام ١٩١٠ بدأ التدهور الذى سيؤدى إلى «الكساد الكبير» فى ثلاثينيات القرن. وبدا العالم وكأنه يندفع باتجاه كارثة لا يمكن تخيل أبعادها. وكان الشاعر الأيرلندى و. ب. ييتس قد رأى «القدوم الثانى The Second Coming» كميلاد لزمن متوحش لا يعرف الرحمة، وليس انتصاراً للتقوى والسلام:

كل شيءٍ يتداعى وعمادُ الكون يهوِى

والعماءُ المحضُ من عقاله انطلقْ

جائحاً فى هذه الدنيا ، تعكره الدماء فى كل مكان

كلُ شكلٍ للبراءة قد غَرِقْ

أفضل الناس بلا أدنى عقيدة

والرعاعُ مفعمون بالمشاعر العميقة

و . ب ييتس

إلا أن هذه السنوات تميزت بإبداع لا مثيل له ، وبالإنجازات الفنية والعلمية التى كشفت عن الازدهار الكامل للروح الحديثة . وبدا جميع المفكرين والمبدعين كأنما قد تملكتهم رغبة خلق العالم من جديد ، ونبذ جميع أشكال الماضى والتحرر منها . وطور المحدثون عقلية مختلفة اختلافاً كلياً ، أصبح بغير إمكانها رؤية العالم بذات

الأسلوب السابق. فقد كانت روايات القرن الثامن عشر قد طورت سرداً روائياً يجسد التقدم المنظم المبنى على السببية والنتائج، أما السرد الحديث فقد تشظى تاركاً القارئ وهو يشعر بعدم اليقين بشأن ما حدث وبشأن ما يعتقده أيضاً. وقام الرسامون من أمثال بابلو بيكاسو (١٨٨٠ - ١٩٧٣) بتمزيق أوصال شخوص رسومهم، أو بالنظر إليهم من منظورين مختلفين في نفس الوقت، وبدوا وكأنهم يهزأون عامدين من توقعات الرائى، كما أعلنوا أن الرؤية الجديدة ضرورية. ووُجدت في الفنون والعلوم رغبة في العودة إلى الأصول التى لا يمكن تقليصها، والبدء من قاعدة الصفر مرة أخرى. فأخذ العلماء يبحثون عن الذرة والجزىء، وتحول علماء الاجتماع والأنثروبولوجى إلى المجتمعات والأعمال الفنية البدائية. وكان هذا التوجه مختلفاً عن عودة المحافظين إلى المنبع، لأن الهدف لم يكن إعادة خلق الماضى بل تشظيته، لتفتيت الذرات وإيجاد شىء جديد كلية.

حاولت بعض هذه الجهود خلق روحانية دون إله أو أى شىء ماورائى. فكانت رسومات وأعمال نحت وشعر ومسرح الجزء الأول من القرن العشرين مسعى وراء المعنى في عالم متغير تسوده الفوضى. التى حاولت خلق أساليب جديدة للإدراك وأساطير حديثة. فكان علم النفس التحليلى لسيجموند فرويد، الذى سعى إلى كشف أقصى الطبقات الأساسية في اللاشعور، وبحثاً عن بصيرة جديدة، ومحاولة لتقييم مصدر خبىء للقوة الروحانية. ولم يكن لدى فرويد وقت للدين التقليدى الذى اعتبره العدو الخطير لمبدأ العقل Logos العلمى. ورغم هذا، فقد حاول إيجاد معنى حديث للأساطير الإغريقية، بل إنه أتى بأساطير خاصة. فقد أوجد الرعب والخوف المرتبطان بالتجربة الحديثة حاجة ماسة للبحث عن شىء ما ضرورى وغير ملموس بمقدوره إنقاذ الإنسان من اليأس.. شىء لا يمكن للتفكير المنطقى العقلانى المعتاد التوصل إليه. وفى الواقع، فقد بيّن فرويد، رغم تكريسه للتفكير العلمى، أن العقل المنطقى يمثل فقط اللحاء الخارجى الذى يغلف مرجل دوافعنا اللاشعورية اللاعقلانية التى تغلى وتزبد وتؤثر فى سلوكنا تأثيراً عميقاً رغم عدم تمكننا من التحكم فيها.

وكان رجال الأديان المختلفة يقومون أيضاً بنفس المحاولات لبناء رؤية جديدة على

أساس من الأصول. وأدرك أكثرهم بصيرة أنه من المحال لمن تبنوا الحداثة تبنياً كاملاً أن يكونوا متدينين طبقاً للأساليب القديمة. فالروحانية التى مكنت الأفراد من التكيف للقصور والحدود الأساسية، ومن أن يقبلوا الأمور على علاتها، لن تساعدهم فى مناخ يتميز بتحطيم الطواطم والتوجه نحو المستقبل، فقد تغير فحوى تفكيرهم وإدراكهم، فلم يكن الكثيرون فى الغرب ممن تعلموا تعليماً عقلانياً محضاً معدين للطقوس الأسطورية الروحانية التعبدية التى استثارت فى الماضى أحاسيس بقيمة عليا متسامية. ولم يكن هناك سبيل للنكوص. فإن أراد الأفراد أن يكونوا متدينين فعليهم أن يطوروا طقوساً ومعتقدات وممارسات تخاطبهم فى ظل ظروف قد تغيرت جذرياً. وحاول الأفراد منذ ستينيات القرن التاسع عشر أن يجدوا سبلاً جديدة للتدين. فكما وجد الناس فى العصر المحورى الأول Axial Age (٧٠٠ ق. م إلى ٢٠٠ ق. م) أن الوثنية القديمة لا تجدى فى ظروف زمانهم وأنهم بحاجة إلى عقائد اعترافية عظيمة، كان هناك تحد مماثل فى هذا العصر المحورى الثانى. ومثل أى مشروع إبداعى عظيم، كان البحث الحداثى (ثم ما بعد الحداثى) عن عقيدة جديدة، على درجة قصوى من الصعوبة. وإلى الآن، لم يظهر بعد أى حل حاسم أو حتى مُرضٍ. والتدين المُتكلف الذى ندعوه «الأصولية» هو إحدى هذه المحاولات.

وقد أدرك البروتستانت فى الولايات المتحدة، لفترة من الوقت، الحاجة إلى شيء جديد. وكانت الطوائف فى نهاية القرن التاسع عشر مستقطبة. إلا أن أزمة تسعينيات ذلك القرن التى شهدت محاكمات «الهراطقة» وطردهم وترحيلهم كانت قد انتهت. وانشغل ليبراليو ومحافظو أوائل القرن الجديد بالبرامج الاجتماعية لما أسموه «العصر التقدمى» (١٩٠٠ ـ ١٩٢٠) لمحاولة معالجة المشاكل التى نجمت عن التطور السريع غير المنظم للصناعة وللحياة فى المدن. وكان جميع البروتستانت من مختلف الطوائف، رغم خلافاتهم المذهبية، مكرسين للمثال التقدمى، وتعاونوا معاً فى شكل إرساليات وحملات الحظر Prohibitions والتعليم المحسّن الخارجية. ورغم ما واجهوه من مصاعب جمة، فقد شعرت الغالبية بالثقة، فكتب عالم اللاهوت الليبرالى وولتر روشنبوش عام ١٩١٢ «لقد تم تنصير أمريكا، ولم يبق سوى إحداث التغيير فى الصناعة والأعمال عن طريق فكر وروح

المسيح».

وطور البروتستانت ما أسموه «الإنجيل الاجتماعى» كى يُضْفوا القداسة على المدن والمصانع التى يعوزها الإيمان. وكانت هذه محاولة للعودة إلى ما رأوا أنه التعاليم الأساسية للأنبياء العبريين وللمسيح نفسه الذى علّم أتباعه أن يزوروا السجناء، ويكسوا العرايا ويطعموا الجوعى. وأقام أصحاب «الإنجيل الاجتماعى» ما أسموه «كنائس مؤسساتية» كى توفر خدمات ووسائل للتسلية والرياضة للفقراء وللمهاجرين الجدد. وحاول الليبراليون الجدد من أمثال تشارلز ستلزل الذى أقام «معبد نيويورك للعمل» عام ١٩١١ فى أحد أكثر الأحياء ازدحاماً وفقراً في المدينة، «تعميد» الاشتراكية أى وجوب دراسة المشاكل المدينية ومشاكل العمال من قبل المسيحيين بدلاً من التركيز على دقائق الإنجيل، كما رأى أن عليهم مقاومة مظاهر الظلم والإساءة مثل عمالة الأطفال. وكان المسيحيون المحافظون فى السنوات الأولى من القرن يشاركون فى البرامج الاجتماعية مثل المسيحيين الليبراليين، إلا أن أيديولوجيتهم كانت مختلفة. فرغم أنهم كانوا ينظرون إلى حملاتهم الاجتماعية على أنها حرب ضد الشيطان، أو تحدٍ روحانى للمادية السائدة، إلا أنهم أيضاً كانوا يهتمون بالأجور المنخفضة وعمالة الأطفال وظروف العمل المتدنية مثلهم مثل الليبراليين من أمثال ستلزل. وفيما بعد سينتقد هولاء المحافظون «الإنجيل الاجتماعى» انتقاداً لاذعاً، وسيتجادلون قائلين إنه من غير المجدى أن يحاول المرء إنقاذ عالم قُدِّر له الهلاك. إلا أنه فى بداية القرن كان ويليام ب رايلي، وهو من أشداء المحافظين، وكان قد أنشأ كلية نورثوسترن الإنجيلية عام ١٩٠٢، على استعداد للعمل مع المصلحين الاجتماعيين لتنظيف مدينة مينابوليس وتحسين أوضاعها. ولم يكن باستطاعته الموافقة على أساليب «الإنجيليين الاجتماعيين» من أمثال ستلزل الذى دعا ليون تروتسكى وإما جولدمان ليحاضرا فى معبده، إلا أن المحافظين لم يكونوا قد انتقلوا بعد إلى يمين التدرجات السياسية، وقاموا بحملتهم الخاصة فى أنحاء الولايات المتحدة.

وفى عام ١٩٠٩ ألقى البروفسور تشالز إليوت الأستاذ المتفرغ بجامعة هارفارد خطاباً بعنوان «مستقبل الدين» استاء منه المحافظون المتشددون. فقد اعتقد إليوت

أن للدين «وصية» واحدة فقط وهى «حب الإله» التى يتم التعبير عنه بخدمة الآخرين العملية. وأنه لن يكون فى المستقبل كنائس أو أناجيل أو لاهوت خطيئة أو حاجة لطقوس العبادة، إذ إن حضور الإله سيكون واضحاً وساحقاً لدرجة لن تصبح معه ثمة حاجة للطقوس. كما لن يكون للمسيحيين احتكار للحقيقة، لأن أفكار العلماء والعلمانيين وأى من الذين ينتمون إلى عقائد أخرى ستكون على نفس الدرجة من الصحة. أما دين المستقبل، فلن يكون جانبه الذى يولى الرعاية للأفراد مختلفاً عن المُثل العلمانية مثل الديموقراطية والتعليم والإصلاح الاجتماعى والطب الوقائى. وكان هذا شكلاً من أشكال «الإنجيل الاجتماعى» الأكثر تطرفاً ونكوصاً عن الاختلافات المذهبية التى سادت العقود الأخيرة. فقد أصبحت «الدوغما» مشكلة فى مجتمع يقدر فقط الحقيقة العقلانية التى يمكن تقديم البرهان عليها علمياً. وعليه، فكان من الممكن أن يصبح اللاهوت مجرد طقس وثنى، أو صنم ذى قيمة عظمى فى حد ذاته، بدلاً من كونه رمزاً لحقيقة أقدس من أن توصف. وحاول إليوت فى سعيه لتخطى التعاليم الرجوع إلى ما رأى أنه أساسيات حب الإله وحب الجار. فقد أكدت كل ديانات العالم على العدالة الاجتماعية ورعاية غير المحصنين. وقد وجد فى جميع الموروثات أن التراحم الذى يجد تعبيراً عملياً له، يأتى معه بحس بما هو مقدس طالما أنه لم يصبح رحلة أنانية لفعل الخير من أجل تضخيم الذات. وكان إليوت هنا يحاول علاج المعضلة الحقيقية لمسيحيى العالم الحديث بأن يبنى إيماناً يعتمد على الممارسة أكثر من اعتماده على التعاليم التقليدية السائدة.

بيد أن استياء المحافظين كان هائلاً. ففى نظرهم، كان الإيمان دون المبادئ والتعاليم التى لا تخطئ، منافياً للمسيحية. ومن ثم، شعروا أن من واجبهم مجابهة هذا الخطر الليبرالى. وفى عام ١٩١٠، أصدرت جماعة المشيخانيين Pres-byterians (الأسقفيين) التابعين لجامعة برينستون، والذين كانوا قد صاغوا مبدأ «عصمة الكتاب المقدس» قائمة تعاليم خمسة رأوا أنها أساسية: (١) عصمة الكتاب المقدس. (٢) الميلاد العذرى للمسيح. (٣) تكفير المسيح عن خطايا البشرية على الصليب. (٤) بعثه الجسدى. (٥) الحقيقة الموضوعية لمعجزاته. (وسوف تحل تعاليم قبل الألفيين Premillenialism، أو من قالوا بأن العودة الثانية

للمسيح سوف تسبق العصر الألفى السعيد، محل المبدأ رقم ٥) وفيما بعد، قام مليونيرا النفط ليمان وميلتون ستوارت، اللذان أسسا كلية لوس أنجيليس لمجابهة «النقد الأعلى للإنجيل» عام ١٩١١، بتمويل مشروع قُصد به تعليم المؤمنين المبادئ المركزية للعقيدة. ثم أصدرا فيما بين عامى ١٩١٠ و ١٩١١ سلسلة من اثنى عشر كتيباً تحت عنوان «أصوليات Fundementals»، كتب فيها اللاهوتيون القياديون شروحاً مبسطة لمبادئ مثل الثالوث، ودحضوا النقد الأعلى للإنجيل Higher Criti- cism وأكدوا على أهمية نشر حقيقة الكتاب المقدس. وتم توزيع حوالى ثلاثة ملايين نسخة من كل كتيب على كل راعى كنيسة أو أستاذ أو طالب لاهوت فى الولايات المتحدة. واكتسب هذا المشروع، فيما بعد، أهمية رمزية حيث سينظر إليه الأصوليون على أنه البذرة الأولى لحركتهم، إلا أن هذه المطبوعات لم تلق اهتماماً نقدياً آنذاك حيث إن اللهجة لم تكن راديكالية أو قتالية بشكل خاص.

ثم دخل عنصر من الرعب على البروتستانتية المحافظة أثناء الحرب وجعل منها أصولية دينية، فقد كان لدى الأمريكيين دوماً توجه للنظر إلى أى صراع من منظور رؤيوى apocalyptic. وأكدت الحرب العظمى لدى الكثيرين منهم معتقداتهم قبل الألفية. فقرروا أن المجازر بلغت حداً أصبحت معه بداية النهاية، ولابد وأن هذه هى المعارك الأخيرة بين الخير والشر التى تنبأ بها سفر الرؤيا. وعقدت ثلاثة مؤتمرات كبيرة للنبوءة بين عامى ١٩١٤ - ١٩١٨ مشّط المشاركون فيها سطور «إنجيل سكوفيلد المرجعى Scofield Reference Bible» بحثاً عن مزيد من العلامات فى ذلك الزمن. فقد كان كل شىء يشير إلى أن هذه النبوءات فى سبيلها للتحقق. فكانت هناك نبوءة عودة اليهود إلى وطنهم قبل النهاية، ومن ثم، فحينما أصدرت الحكومة البريطانية وعد بلفور عام ١٩١٧ الذى التزمت فيه بمساندة قيام وطن لليهود فى فلسطين، كان لهذا وقع الرهبة والنشوة على قبل الألفيين، وزعم سكوفيلد أن روسيا أو «القوة الآتية من الشمال» هى التى ستهاجم إسرائيل قبل الهرمجدون (المعركة النهائية الفاصلة بين الخير والشر). وبدا الأمر وكأن الثورة البلشفية التى جعلت من البلشفية الملحدة أيديولوجيا للدولة تؤكد هذا. واعتقدوا أيضاً أن إنشاء عصبة الأمم المتحدة قد حقق النبوءة (١٤ : ١٦) من سفر الرؤيا: فقد كانت هذه هى الإمبراطورية الرومانية التى بعثت ليقودها المسيح الدجال.

وأخذ وعي البروتستانتيين قبل الألفيين السياسي ينمو وهم يرقبون الأحداث في العالم. فقد أصبح ما كان في آخر القرن مجرد جدلاً عقائدياً مع الليبراليين نزاعاً على مستقبل الحضارة. ورأوا أنفسهم جنوداً في المقدمة يجابهون القوى الشيطانية التي سرعان ما ستحطم العالم. وبدت الأقاصيص الجامحة عن البشاعات الألمانية التي روّج لها أثناء الحرب وعقبها مباشرة تبرهن للمحافظين على صحة موقفهم حينما رفضوا تلك الأمة التي انبثق منها «النقد الأعلى».

بيد أن مبعث هذه الرؤية كان الرعب العميق. فقد كان بغض الأجانب، والرعب المرضي منهم ومن تأثيرهم، يتسرب إلى الأمة متمثلاً في الكاثوليك والشيوعيين ونقاد أسفار الكتاب المقدس. ويوضح هذا الإيمان الأصولي نكوصاً عن العالم الحديث إذ أصبحت مشاعر البروتستانت المحافظين مختلطة إزاء الديموقراطية إلى حد مفرط. فرأوا أن الديموقراطية ستؤدي إلى حكم الغوغاء وإلى «الجمهورية الحمراء» وأيضاً إلى «أكثر الحكومات شيطانية في تاريخ العالم» ومن هذه اللحظة سيتم إضفاء الشر المطلق على مؤسسات حفظ السلام، مثل عصبة الأمم، في عيون الأصوليين الذين رأوا أن عصبة الأمم هي مأوى المسيخ الدجال الذي قال عنه القديس بولس إنه سيكون كذاباً مُقنعاً وأن حيله ستخدع الجميع. وبما أن الإنجيل قد نص على قيام حرب في نهاية الأيام، وليس على سيادة السلام، لذا، فإن عصبة الأمم تسير في المسار الخاطئ. ومن المحتمل أيضاً أن يكون المسيح الدجال نفسه صانع سلام. وأوضح نفور الأصوليين من عصبة الأمم وغيرها من الهيئات الدولية خوفاً عميقاً من تمكن الحداثة ورعباً من أي شيء يماثل الحكومة العالمية. فحينما واجهتهم عالمية المجتمع الحديث، تراجع البعض إلى القبلية.

وقد يصبح هذا النمط من الخوف من المؤامرة، الذي يجعل الناس يشعرون بأنهم يقاتلون من أجل حياتهم، عدوانياً. فقد كف المسيح عن أن يكون المخلّص المحب الذي كان يبشر به دوايت مودي. فمسيح سفر الرؤيا، كما أوضح قبل الألفي القيادي إيزاك. م. هولدمان، «يأتي وقد كف عن السعي وراء الصداقة والمحبة.. فملابسه قد غمست في الدماء.. دماء الآخرين. وينزل من السماء من أجل سفك دماء الرجال». وكان المحافظون مستعدين للقتال، وفي تلك اللحظة

الحاسمة، توجه البروتستانت الليبراليون نحو الهجوم.

وكان لليبراليين صعوباتهم الخاصة تجاه الحرب التى تحدت رؤيتهم عن عالم يتحرك تقدميا وبأسلوب لا هوادة فيه، باتجاه مملكة الرب. وكانت الوسيلة الوحيدة التى يستطيعون بها التعامل مع الموقف هى أن يعملوا على أن تكون هذه الحرب نهاية لكل الحروب بما يجعل العالم آمناً من أجل نشر الديموقراطية. وسبب لهم عنف قبل الألفيين الرعب، وكذلك نقدهم الساحق للديموقراطية ولعصبة الأمم. وبدت لهم هذه المبادئ غير أمريكية، بل إنكاراً للمسيحية ذاتها. وقرروا الهجوم. وبرغم تعاليمهم عن الحب والتراحم، فقد كانت حملتهم ضارية وغير متوازنة، وفى عام ١٩١٧، بدأ أساتذة مدرسة اللاهوت فى جامعة شيكاغو، وهى مؤسسة المسيحيين الليبراليين اللاهوتية الرائدة فى الولايات المتحدة، الهجوم على معهد إنجيل مودى فى الجهة المقابلة من المدينة. واتهم البروفسور شيرلى جاكسون تشيسى قبل الألفيين بخيانة بلدهم وبتلقى أموال من الألمان. أما آلفا. إس. تيلور، فقد قارنهم بالبلشفيك الذين يريدون إعادة صنع العالم فى يوم. ودعاهم ألفريد دافينباخ، محرر صحيفة الكريستيان ريجيستر، «التعويق الذهنى الفائق الغرابة فى حقل الفكر الدينى».

وقام الليبراليون بضرب المحافظين تحت الحزام، بإيجاد صلة بين مدرسى معهد مودى الورعين، وبين الأعداء، الذين لم يكونوا فقط أعداء سياسيين، بل الذين كانوا يعتبرونهم شياطين. وكان رد فعل المحافظين هو الهجوم العنيف. فكتب جيمس. إم. جراى محرر، مجلة مودى بايبل إنستيتيوت الشهرية، ورئيس المعهد، أن توجه الليبراليين نحو السلام هو الذى تسبب فى أن تتخلف الولايات المتحدة عن ألمانيا فى سباق التسلح، ومن ثم، فقد كانوا هم من عرضوا الجهود الحربى للمخاطر. وتجادل توماس. س. هورتون فى مجلة كينجز بيزينس قبل الألفية أن الليبراليين هم المتحالفون مع الألمان، حيث إن نقد الإنجيل «النقد الأعلى» الذى كان يدرّس فى كلية اللاهوت الخاصة بهم هو الذى تسبب فى الحرب وأدى إلى تقويض القيم الحضارية فى ألمانيا. وألقت بعض المقالات المحافظة الأخرى باللوم على العقلانية ونظرية التطور اللتين اعتبرتهما مسئولتين عن البشاعات الألمانية

المزعومة. وأصر هاوارد. و. كلوج من معهد الإنجيل في لوس أنجيليس أن فلسفه التطور هي المسئولة عن «تآمر متوحش على تقويض العالم، وتدمير المدنية، وهدم المسيحية ذاتها». ولمست مجادلات الجانبين غير المسيحية اللاذعة عصباً عارياً، وأشاعت خوفاً عميقاً من الإبادة. ولم تعد ثمة إمكانية للوفاق حول موضوع النقد الإنجيلي الذى أصبح محاطاً بهالة من الشر المطلق فى نظر المحافظين الذين اعتقدوا أن الحقيقة الحرفية للإنجيل هى مسألة حياة أو موت للمسيحية. كما اعتقدوا أن هجمات النقاد على الإنجيل ستؤدى إلى العماء (الأناركية) وتقويض المدنية، وكان هذا ما أعلنه رجل الدين المعمدانى جون ستراتون فى خطاب كنسى شهير عنوانه «هل ستدمر نيويورك إن لم نعلن التوبة؟». وخرج الصراع عن نطاق التحكم وأصبح من شبه المحال رتق الانقسام.

وفى أغسطس عام ١٩١٧ كان ويليام بل رايلى قد اجتمع مع إيه. سى. ديكسون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٥) أحد محررى الفاندمنتالز، ومع الإحيائى روبين تورى (١٨٥٦ ـ ١٩٢٨) وقرروا تكوين جمعية لدعم التفسير الحرفى للإنجيل والمبادئ قبل الألفية «العلمية». وفى عام ١٩١٩ عقد رايلى مؤتمراً جماهيراً موسعاً فى فلادلفيا حضره ستة آلاف مسيحى محافظ من جميع الطوائف البروتستانتية وأسسوا رسمياً الجمعية العالمية للأصوليين المسيحيين (WCFA). وعقب ذلك مباشرة، رافق رايلى أربعة عشر خطيباً مع فرقة من مرتلى الكتاب المقدس فى جولة رائعة التنظيم للولايات المتحدة زاروا خلالها ثمانى عشرة مدينة. ولم يكن الليبراليون معدين لمثل هذه الهجمة على الإطلاق. وكانت الاستجابة للخطباء الأصوليين على درجة من الحماس اعتقد رايلى معها أنه قد بدأ حركة إصلاح دينى جديدة. وكان ينظر للحملة على أنها معركة. وكان القادة يستخدمون باستمرار صوراً قتالية فى خطابهم. فكتب، إى. إن. رولام فى كريستيان ووركر مجازين «حينما تُستنفر قوات المبشرين الإنجيليين فى البلاد، وفى مقدمتهم (رجال) معاهد الإنجيل، فلا يجوز أن يكون هذا فقط من أجل الدفاع عن العقيدة، بل يجب أن تصبح هذه القوات قوة هجومية موحدة». وفى نفس العدد. وافق جيمس إم. جراى على هذا الرأى ودعا إلى الحاجة «إلى تحالف دفاعى هجومى على الكنيسة». وفى اجتماع مؤتمر المعمدانيين الشماليين عام ١٩٢٠، عرّف كرتيس لى لوز «الأصولى

بأنه الشخص المستعد لاسترداد مناطق كسبها المسيح الدجال.. وللدخول فى معركة عظمى من أجل أصول العقيدة». وذهب رايلى أبعد من هذا قائلاً: إن هذه ليست حرباً مفردة بل هى «حرب لن تنتهى الخدمة فى صفوفها أبداً».

وكان هدف الأصوليين التالى هو فصل الليبراليين من جميع الطوائف. وكان معظم الأصوليين إما معمدانيين أو مشياخيين (أسقفيين)، وهنا وقعت أكثر المعارك ضراوة. فقد تجادل اللاهوتى المشيخانى جيه. جريشام ماش (١٨٨١ - ١٩٣٧) أفضل المفكرين الأصوليين فى كتابه الشهير «المسيحية والليبرالية» عام ١٩٢٣، قائلاً: إن الليبراليين وثنيون لأنهم بإنكارهم الحقيقة الحرفية لبعض المبادئ الأساسية مثل ميلاد المسيح العذرى فهم ينكرون المسيحية ذاتها. وقامت معارك رهيبة فى الاجتماعات العامة حينما حاول المشيخانيون الأصوليون فرض قانونهم الإيمانى المكون من خمس نقاط على الكنيسة. وبعد إحدى أكثر هذه المعارك مرارة، نجح رايلى فى تأسيس «اتحاد معمدانيى الإنجيل» للمتشددين، وظل بعض المعمدانيين الأصوليين ينتمون لطائفة التيار العام على أمل فرض التأثير على أعضائها من الداخل، إلا أن رايلى صب كراهيته الأبدية على هؤلاء.

واستمرت الحملات: وتصاعدت المشاعر حتى وصلت نقطة أصبحت معها أية محاولة للوساطة تؤدى فقط إلى تدهور الأمور. فألقى هارى إمرسون توسديك (١٨٧٨ - ١٩٦٩)، وكان شخصاً مسالماً وأحد أقوى رجال الكنيسة الأمريكية تأثيراً فى زمنه، كلمة فى مؤتمر المعمدانيين لعام ١٩٢٢ (نشرت هذه الكلمة فيما بعد تحت عنوان «هل سيكسب الأصوليون» فى مجلة البابتست) وأوضحت الضغينة التى جسدتها ردود الأفعال على هذه الكلمة مدى النفور المتأصل الذى تستثيره تلك الأفكار الليبرالية. فبعد هذه الكلمة بدا الأمر وكأن ثمة حركة ساحقة باتجاه معسكر الأصوليين: فقد عملت تجمعات الطوائف المحافظة من أمثال حواريى المسيح، والسبتيين المسيحيين Seventh-Day Adventisits، وأتباع حركة البنتاكوست Pantacostals (وهو عيد العنصرة أو الخمسين عند اليهود)، والمورمونز، وجيش الخلاص على الترويج لقضية الأصوليين. وقد تحدى الأصوليون طائفتى الميثوديست Methodists والأسقفيين، واللتين كانتا قد ظلتا خارج دائرة

الخلاف، أن يحددوا «الحقائق الحيوية والخالدة للدين المسيحى» ويجعلوها إجبارية. وفي عام ١٩٢٣ بدا أن الأصوليين سيكسبون ويخلصون الطوائف من الخط الليبرالى. إلا أن حملة أخرى لفتت نظر الشعب الأمريكى ونجحت فى النهاية فى وصم الحركة الأصولية بكاملها.

وكان السياسى الديموقراطى والمشيخانى ويليام چننجز براين (١٩٢٥ - ١٩٦٠) قد قاد حملة صليبية في عام ١٩٢٠ ضد تدريس نظرية التطور فى المدارس والجامعات. وفى رأيه، فقد كانت الداروينية، لا «النقد الأعلى» هى المسئولة عن بشاعات الحرب العالمية الأولى. وكان برايان قد أعجب بكتابين زعما وجود صلة مباشرة بين نظرية التطور والتوجه العسكرى الألمانى، وهما «علم القوة» (١٩١٨) لبنيامين كيدز و«ليالى القيادة العامة» لڤرنون إل كلوجز (١٩١٧). وكان الكتابان يحويان على حوارات مع ضباط ألمان وصفوا أثر ما زُعم أنه دور الداروينية فى إقناع الألمان بإعلان الحرب. وانتهى برايان إلى أن الداروينية لم تقتصر فقط على وضع أساس فكرة البقاء للأقوياء ووجوب بقائهم بل إنها أيضاً «وضعت أساس أكثر الحروب دموية فى التاريخ، وأن نفس العلم الذى صنع غازات سامة لخنق الجنود، يبشر بأن للإنسان أسلافاً من الحيوانات ويستبعد المعجزات والخوارق من الإنجيل». وفى نفس الوقت، أورد عالم النفس جيمس. هـ. لوبا من براين ماور فى كتابه «الإيمان بالله والخلود» إحصائيات تبرهن على أن التعليم الجامعى يهدد العقيدة الدينية، إذ تتسبب الداروينية فى أن يفقد الشباب من الجنسين إيمانهم بالله والإنجيل والتعاليم الأساسية الأخرى للمسيحية. ولم يكن برايان أصولياً نمطياً، ولم يكن قبل ألفى، وأيضاً، فلم يكن يقرأ الإنجيل بالحرفية الجديدة المتشددة. بيد أن «أبحاثه» أقنعته بعدم توافق نظرية التطور مع الأخلاق والاحتشام ومع استمرار المدنية. واجتذبت جولاته فى أنحاء الولايات المتحدة التى ألقى فيها محاضراته «أخطار الداروينية» مستمعين كثيرين وتغطيات صحفية موسعة.

وكانت استنتاجات براين ساذجة وغير صحيحة، إلا أن الناس كانوا على استعداد للإنصات له. وأنهت الحرب العالمية الأولى فترة شهر العسل مع العلم،

وكان ثمة قلق من احتمالاته المخيفة مع رغبة فى فرض القيود عليه. وكانت نظرية داروين مثالاً هاماً أوليا للميل المقلق لبعض المتخصصين فى العلوم إلى الانقلاب ضد «العقلانية». ولقد كان الناس الذين يبحثون عن دين يخاطبهم بوضوح يتوقون لوجود سبب معقول يفهمونه كى يرفضوا نظرية التطور. وأمدهم برايان بهذا السبب كما تمكن بمفرده أن يدفع بموضوع التطور إلى قمة أجندة الأصولية. وكانت قضيته تلقى قبولاً من الروحانية الإيمانية الأصولية الجديدة لأن الداروينية كانت تناقض الحقيقة الحرفية للكتاب المقدس وكان تفسير براين للنظرية، الذى تميز بالخوف المرضى من تأثيرها، قد لمس مصدر المخاوف الجديدة التى طفت بعد الحرب العالمية الأولى. وكما تجادل تشارلز هودج قبل ذلك بخمسين عاماً، فقد كان الافتراض الداروينى منفراً لتكوين الأصوليين العقلى الذى تشكل وفقاً للنظريات البيكونية، وكان أصحابها مازالوا متأثرين بنظرة الحداثة المبكرة العلمية. وفى الوقت الذى كان فيه المفكرون وذوو العقول المصقولة يتتبعون الأفكار الجديدة بحماس فى ييل وهارفارد والمدن الشرقية الكبيرة، ظلت هذه الأفكار غريبة على كثيرين من سكان المدن الأمريكية الصغيرة الذين شعروا أن المؤسسات العلمانية تغتصب الثقافة. إلا أن الحملة ضد نظرية التطور لم تكن لتحل محل نقد الكتاب المقدس أو «بعبع» الأصولية الرئيسى، فى غيبة حدوث ذلك التطور الدرامى للأحداث فى الجنوب الذى لم يكن بعد قد اشترك فى المعركة الأصولية.

فلم تكن ثمة حاجة لأن يصبح الجنوبيون أصوليين. إذ كانت الولايات الجنوبية حينذاك أشد محافظة بكثير من الشمال، وكان عدد الليبراليين قليلاً جداً بحيث لم يستوجب الأمر قيام حركة أصولية. إلا أن الجنوبيين قلقوا لتدريس نظرية التطور فى المدارس العامة، ورأوا فى هذا مثلاً لاحتلال «أيديولوجية غريبة لمجتمعهم»، وتقدموا بمشاريع قوانين للسلطات التشريعية فى الولايات فى فلوريدا والمسيسيبى ولويزيانا وأركينسو لحظر تدريس النظرية الداروينية. وعلى وجه الخصوص كانت قوانين ولاية تنسى المضادة للتطور متشددة. ومن ثم اعترف مدرس شاب يدعى جون سكوبس فى مدينة ديتون الصغيرة، بأنه خرق تلك القوانين حينما قام بتدريس حصة أحياء بدلاً من مدير المدرسة. وكان دافعه إلى هذا هو اختبار تلك القوانين وتوجيه ضربة رمزية من أجل حرية التعبير والتعديل رقم (١) فى

الدستور. وقُدّم الشاب للمحاكمة في يوليو عام ١٩٢٥، وأرسل اتحاد الحقوق المدنية الأمريكي الجديد ACLU فريقاً من المحامين للدفاع عنه على رأسهم كلارنس دارو (١٨٥٧ - ١٩٣٨)، وكان محامياً عقلانياً ومناضلاً من أجل العقلانية. ونزولاً على طلب رايلي وغيره من الأصوليين، وافق ويليام جننجز برايان أن يدعم تلك القوانين. وبمجرد أن تدخل دارو وبريان، لم تعد المحاكمة تقتصر على الحريات المدنية، بل أصبحت معركة بين الإله والعلم.

وكانت محاكمة سكوبس تصادماً بين وجهتي نظر لا تتوافقان البتة. فقد كان كل من دارو وبرايان يدافعان عن قيم أمريكية مهمة. فكان دارو يدافع عن حرية التعبير، بينما كان بريان يدافع عن حقوق الأشخاص العاديين الذين ظلوا لوقت طويل حذرين من أثر المتخصصين من المتعلمين والأخصائيين. وكانت حملات برايان السياسية تدافع جميعها عن الرجل العادى. وكان عرض لكتاب برايان «فى صورته» (١٩٢٢)، وهو رد له على نظرية داروين، قد زعم أنه «المتحدث باسم قطاع كبير من أناس لا يتحدث معظمهم، ومن ثم، يعتبر هو المدافع الوحيد عن آرائهم كما أن لديه جمهوراً كبيراً من عامة الناس ينصتون إليه، وهم يشكلون جزءاً كبيراً من القوة السياسية ولا يمكن اعتبارهم بحال من الأحوال كما مهملاً أو النظر إليهم نظرة ساخرة كهامش مجنون». ومما لا شك فيه أن هذا كان حقيقة، إلا أن برايان لسوء الحظ، لم يستطع أن يعبر عن هذه الأفكار القلقة غير المكتملة التى يعوزها البرهان بكفاءة أثناء المحكمة. وبينما استطاع دارو تقديم جدل ذكى يدافع فيه عن الحرية التى يجب أن يتمتع بها العلم ليعبر عن نفسه ويحرز التقدم، أصر برايان، المشيخانى البيكونى، على أنه فى غياب برهان قاطع فإن من حق الناس أن يرفضوا «الفروض غير المدعومة» مثل الداروينية لآثارها غير الأخلاقية. وعلى حين تعامل سكوبس نفسه مع المحاكمة على أنها ملهاة، كان دارو وبرايان جادين إلى أقصى درجة، وتقاتلا من أجل قيم اعتبرها كل منهما مقدسة لا تنتهك. إلا أنه حينما وضع دارو برايان على منصة الشهود فى المحكمة، كشف استجوابه الصارم له، طبيعة آراء برايان التبسيطية المشوشة. وأجبر برايان، حينما أحرجه دارو، على أن يعترف بأن عمر العالم يتجاوز بكثير الستة آلاف عام، أى الزمن الذى يرد فى القراءة الحرفية للإنجيل، وأن الأيام «الستة» للخلق التى ذكرت فى سفر التكوين

كان كل منها أطول من أربع وعشرين ساعة؛ وأنه لم يقرأ أبداً أى كتابات نقدية لأصول النص الإنجيلى، وأنه لا يهتم بأية عقيدة أخرى، وأخيراً قال: «إننى لا أفكر فى أشياء لا تشغلنى»؛ وأنه يفكر «أحياناً» فيما يشغله من أمور. وكانت الهزيمة منكرة، وخرج دارو من المحاكمة بطلاً للفكر العقلانى الواضح. وشُوهت صورة برايان لكونه شخصاً متلعثماً مضطرباً «زاناناً»، وغير كفء وظلامياً. ثم توفى بعد أيام قليلة من المحاكمة نتيجة الجهد الذى بذله.

وأدين سكوبس، إلا أن اتحاد الحقوق المدنية الأمريكية دفع الغرامة نيابة عنه، وخرج دارو والعلم الحديث منتصرين نصراً مؤزراً فى ديتون. وشهَّرت الصحافة ببرايان ومعاونيه بتشفٍ كأشخاص يعيشون فى غير زمانهم. وقام الصحفى هـ. إل. منكن، على وجه الخصوص، بشجب الأصوليين كجلادين للأمة، وظل ينعق قائلاً إنه كان من المناسب لبرايان أن ينهى حياته فى «قرية فى تينسى لا تعرف سوى العربات التى يجرها حصان واحد»، إذ إنه كان مولعاً بسكان الريف جميعهم بمن فيهم الرئيسات المحدِّقة التى تقطن وديان المرتفعات. وأن الأصوليين ينتشرون فى كل مكان وهم:

«يتواجدون بمجموعات كبيرة فى الشوارع المنحطة خلف مصانع الغاز. إنهم فى كل الأمكنة التى يكون فيها العلم عبئاً ثقيلاً لا تحتمله عقول الناس بما فى ذلك التعلم المبهم التافه الذى ينتشر فى أبنية المدارس الصغيرة الحمراء».

فالأصوليون ينتمون للماضى، وهم أعداء العلم والحرية الفكرية، وليس بإمكانهم إيجاد مكان شرعى لهم فى العالم الحديث. وكما تجادل ماينارد شيبلى فى كتابه «الحرب ضد العلم الحديث» (١٩٢٧) أنه لو تمكن الأصوليون من فرض سلطتهم على الطوائف، وقيودهم على الناس بواسطة القانون، فسيفقد الأمريكيون أفضل ما فى ثقافتهم وسُيلقى بهم مرة أخرى فى العصور المظلمة. واستشعر العلمانيون الليبراليون الخطر، وبدءوا فى الهجوم المضاد. فدائماً ما تثور الخلافات حول الثقافة وتتواجد مجموعات مختلفة تحاول كل منها تسييد رؤاها. وكسب العلمانيون المعركة فى ديتون بأن أهالوا الإهانات على الأصوليين، وبدوا وكأنه قد تمت لهم هزيمتهم بأن أوضحوا أنه لا يمكن لأحد أن يأخذهم مأخذ الجد،

وأنه لا يجوز أن يفعل هذا أحد. وصمت الأصوليون بعد محاكمة سكوبس، وسيطر الليبراليون على الطوائف. وبدا الأمر وكأن ثمة فترة انفراج وأن ويليام بل رايلي وأتباعه قد تخلوا عن معركتهم. وبنهاية العقد، وافق رايلي على الجلوس على منصة مناقشة عامة مع هاري فوسديك الليبرالي.

إلا أن الأصوليين، في واقع الأمر، لم يبتعدوا بل أصبحت آراؤهم بعد المحاكمة أكثر تطرفاً، وشعروا بالمرارة واحتضنوا في صدورهم مظالم ضد ثقافة التيار الرئيسي. فقد حاولوا، بشكل سيئ، في ديتون أن يحاربوا نظرة العلمانيين الأكثر راديكالية القائلة بأن الدين أمر قديم لا علاقة، وأن الأهمية للعلم وحده. إلا أنهم لم يتمكنوا من التعبير عن وجهة نظرهم بفاعلية، وتخيروا الساحة غير المناسبة لفعل هذا. وكانت فوبيا برايان من الألمان خوفاً مرضياً، وكانت شيطنته لداروين غير دقيقة. بيد أن أساسيات الدين الأخلاقية والروحانية مهمة للبشر، ولا يجوز إبعادها دون تفكير، إلى كوم نفايات التاريخ لصالح عقلانية بلا حدود. واستمرت العلاقة بين العلم والأخلاقيات قضية تسبب قلقاً ملحاً. إلا أن الأصوليين خسروا قضيتهم في ديتون، وبدا الأمر لهم وأنهم قد عوملوا باحتقار وأنه قد دُفع بهم إلى هامش المجتمع. فقبل هذا بخمسين عاماً كانت «الأنوار الجديدة» "New Lights" تشكل غالبية في أمريكا. إلا أنهم أصبحوا غرباء بعد محاكمة سكوبس. وكان لسخرية الصليبيين العلمانيين من أمثال منكن نتائجها العكسية. فقد كانت العقيدة الأصولية متجذرة في الخوف العميق والقلق اللذين لا يمكن تسكينهما بمجرد النقاش. لذا أصبح الأصوليون أكثر تطرفاً بعد ديتون. فقبل المحاكمة لم يكن «التطور» ضمن قضاياهم المهمة، لدرجة أن الحرفيّين من أمثال تشارلز هودج تقبلوا حقيقة أن عمر العالم يتجاوز بكثير ستة آلاف عام رغم ما نص عليه الإنجيل. ولم يكن سوى القليل من الأصوليين يعتقدون فيما يدعى «علم الخلق Creation Science» الذى يقول بأن سفر التكوين صحيح فى كل تفاصيله. إلا أن الأصوليين أحكموا إغلاق عالمهم بعد ديتون، وأصبحت عقيدة «الخلق» والحرفية الإنجيلية التى لا تتزحزح مركزية في تكوينهم الفكرى. أما فى المجال السياسى، فقد توجهوا نحو اليمين المتطرف، فقبل الحرب، كان الأصوليون من أمثال رايلى وجون ستراتون (١٨٧٥ - ١٩٢٩) على استعداد للعمل من أجل الإصلاح الاجتماعى مع

أشخاص يساريين. أما الآن، فقد أصبحت جماعة «الإنجيل الاجتماعى» موصومة لصلاتها بالليبراليين الذين هزموهم بين الطوائف. وستظل هذه تيمة دائمة فى روايتنا. فالأصولية تتواجد فى علاقة تكاملية مع الليبرالية العدوانية، أو مع العلمانية؛ إلا أنها حينما تهاجم تصبح دوماً مفرطة وأكثر تطرفاً ومرارة.

كان دارو ومنكن مخطئين أيضاً فى افتراضهما أن الأصوليين ينتمون كلية إلى العالم القديم. فقد كان الأصوليون، بأسلوبهم الخاص، حداثيين متحمسين. فهم فى محاولتهم العودة إلى «الأصول»، كانوا على نفس خط المفكرين الآخرين، والتيارات الفكرية والثقافية فى بداية القرن العشرين. فرغم كونهم من أتباع بيكون وكانط، إلا أنهم أدمنوا العقلانية العلمية مثل أى من الحداثيين الآخرين. وكما أوضح إن. سى. ديكسون عام ١٩٢٠ بقوله إنه مسيحى «لأنه مفكر وعقلانى وعالم» إذ إن الإيمان ليس قفزة فى الظلام لأنه يعتمد على «الملاحظة الدقيقة والتفكير الصائب». كما أن المبادئ الدينية ليست تحرزات كهنوتية، بل حقائق. وكان هذا تطوراً دينياً حديثاً بشكل كامل، وكان يبعد سنوات ضوئية عن الروحانية ماقبل الحديثة للفترة المحافظة. فقد كان الأصوليون يحاولون إيجاد أسلوب جديد للتدين فى عصر كان يقدر المبدأ العقلانى فوق أى شىء آخر. وكان الزمن وحده كفيلاً لتبيان مدى نجاح هذه المحاولة على المستوى الدينى، إلا أن ديتون كشفت عن أن الأصولية علم ردىء لا يستطيع أن يرقى إلى مستويات القرن العشرين العلمية.

وفى نفس الوقت، وبينما كان الأصوليون يطورون عقيدتهم الجديدة، كان أتباع «البنتاكوست» (الكنيسة الخمسينية) يخلّقون رؤية ما بعد حداثية تمثل القاعدة لرفضهم الحداثة العقلانية التنويرية. فحيث كان الأصوليون يعودون إلى ما رأوه أنه قاعدة التعاليم الأساسية للمسيحية، كان أتباع «البنتاكوست» الذين لم يكن لديهم اهتمام بالدوغما، يعودون إلى مستوى أكثر جذرية، أى إلى لب التدين الخام الذى يوجد أسفل التكوينات العقائدية. فعلى حين كان الأصوليون يضعون ثقتهم فى كلمة الكتاب المقدس المكتوبة، تجاوز أتباع «البنتاكوست» اللغة التى لا يمكن لها التعبير عن الحقيقة التى تتواجد خارج نطاق العقل والمنطق، كما كان

المتصوفون والروحانيون، يصرون دائماً. ولم يكن خطابهم الديني هو مبدأ العقل الأصولي، بل تخطوا الكلمات وكانوا يتخاطبون بالألسن "in tongues" وهم مقتنعون أن الروح القدس قد هبطت عليهم بنفس الأسلوب الذى هبطت به على تلاميذ يسوع فى احتفال البنتاكوست، أو عيد العنصرة اليهودى، حيث تجلى الحضور المقدس فى ألسنة من لهب ومنح الحواريين القدرة على الحديث بلغات غريبة.

وكانت المجموعة الأولى من أتباع البنتاكوست قد خبرت «الروح» فى منزل صغير فى لوس أنجيليس عام ١٩٠٦. وكان قائد هذه المجموعة هو ويليام جوزيف سيمور (١٨٧٠ - ١٩١٥) وكان من نسل عبيد حرروا بعد الحرب الأهلية والذين طالما بحثوا عن دين مباشر من نوع غير مكبوح بدرجة أكبر مما هو موجود بين الطوائف البروتستانتية الرسمية البيضاء. وبحلول عام ١٩٠٠ كان سيمور قد تحول إلى روحانية المقدّس "Holiness Spirituality"، التى كانت تقول بأن مواهب الشفاء والنشوة «والألسن» التى تمتعت بها الكنيسة البدائية Primitive ستُرد إلى رجال الإله قبيل اليوم الآخر مباشرة كما تنبأ النبى يوائيل. وحينما خبر سيمور وأصدقاؤه «الروح» انتشرت الأخبار مثل النار فى الهشيم. وتدفقت جموع من الأمريكيين الأفارقة، والبيض المحرومين لحضور الصلاة العامة التالية لدرجة أنه كان على الجماعة الانتقال إلى مخزن قديم فى شارع أزوسا. وفى غضون سنوات أربع كان هناك مئات من جماعات البنتاكوست فى أنحاء الولايات المتحدة، وانتشرت الحركة فى خمسين بلداً آخر. وكان هذا التزايد السريع للبنتاكوست هو إحدى «الصحوات الشعبية» التى كانت تنفجر بين الحين والآخر فى العصر الحديث حينما يقتنع الناس داخلياً أن ثمة تغييراً كبيراً وشيك الحدوث. وكان سيمور وأتباع حركة البنتاكوست مقتنعين أن «الأيام الأخيرة» قد بدأت وأن المسيح سيعود ليُرسى نظاماً اجتماعياً أكثر عدالة. إلا أنه حينما بدا الأمر، بعد الحرب العالمية، وأن المسيح لن يعود بالسرعة المتوقعة، شرع «أتباع حركة البنتاكوست» يفسرون موهبتهم من «الألسن» بأسلوب آخر، إذ رأوا أنها طريقة جديدة لمخاطبة الرب. فقد بيّن القديس بولس أنه حين يجد المسيحيون الصلاة وقد صارت أمراً صعباً «فكذلك الروح أيضاً يعين ضعفاتنا، لأننا لا نعلم ما نصلى لأجله كما ينبغى، ولكن الروح

نفسه يشفع فينا بأنات لا ينطق بها» (رومية ٨ : ٢٦). فقد كانوا يتواصلون مع رب يوجد خارج نطاق الكلام.

وفي هذه السنوات المبكرة، لم يبد في طقوس أتباع حركة البنتاكوست هذه وأن نظاماً عالمياً كان على وشك الانبلاج. ففي زمن عدم الأمان الاقتصادى والخوف المتزايد من الأجانب، كان البيض والسود يصلون معاً ويعانق أحدهم الآخر. وأصبح سيمور مقتنعاً أن الاندماج العرقي، وليس هبة الألسن، هو العلامة الحاسمة على الأيام الأخيرة. ولم تكن حركة البنتاكوست رعوية بشكل مطلق، فقد كانت هناك تنافسات وتحزبات، وعمد بعض أتباع الحركة البيض إلى إقامة كنائسهم العنصرية الخاصة. إلا أن الانتشار السريع غير العادى للحركة عكس ثورة واسعة ضد الأمر القائم. فقد كان الرجال والنساء يتحدثون «بالألسن» في طقوس الصلوات الجماعية للجماعة، وتنتابهم حالات من النشوة والغشية، وكانوا يحسون أنهم يسبحون في الهواء وأن أجسادهم تضحك في حالة من البهجة لا يمكن التعبير عنها بالكلمات. وكان الناس يبصرون مسحات مضيئة ساطعة في الهواء، وينبطحون على الأرض بعد أن يصرعهم ما بدا وكأنه ثقل من البهاء السماوى. وكانت هذه النشوة اللاعقلانية تحمل معها المخاطر. إلا أن الناس لم ينتبهم اليأس والقنوط في تلك الأيام المبكرة للحركة كما حدث أثناء «الصحوة الكبرى». فقد كان الأمريكيون الأفارقة أكثر حنكة في روحانيات النشوة (الاختطاف إلى السماء مع المسيح قبل الأيام الأخيرة «تسالونكى (١) ٤ / ١٧»)، رغم أنه، وكما سنرى، سينتاب بعض أتباع الحركة البيض حالات عقلية عدمية وغير صحية. فقد أكدت الحركة في طفولتها على أهمية الحب والتراحم اللذين كانا العنصرين التنظيميين لها. واعتاد سيمور أن يقول «إن تملّك منك الغضب، أو تحدثت سراً، أو اغتبت الآخرين، فلا يهمني كم «لسان» عندك، فإنك لم تُعمّد مع الروح القدس». وأوضح د. و. ميلاند عام ١٩١٠، وكان مؤولاً مبكراً لحركة البنتاكوست أن «الرب قد أرسل هذا المطر المتأخر ليجمع كل الفقراء والمنبوذين، ويجعلنا نحب الجميع». و«يأخذ الرب الأشياء المحتقرة والوضيعة، ويمجد من خلالها». وكان هذا التأكيد على الكلية والحب التراحمى في تقابل واضح مع توجه المسيحية الأصولية نحو التقسيم. وإن كانت المحبة هى المحك الأخير

لأى تدين، فقد كان أتباع حركة البنتاكوست يسيرون فى المقدمة.

وكما تجادل الباحث الأمريكى هارفى كوكس فى دراسة تنويرية عن حركة البنتاكوست، فإن الحركة كانت محاولة لاستعادة خبرات كثيرة كان الغرب قد نبذها. إذ كانت جذور الثورة ضد ديانة «عبادة» منطق العقل الحديثة. وقد تمكنت حركة البنتاكوست من الناس فى وقت كانوا قد بدأوا فيه يتشككون فى العالم، وأيضاً حين بدأ المتدينون يدركون بقلق أن الاعتداد بالعقل المنطقى وحده كان له تضمينات ضارة بالإيمان الذى كان يعتمد على نظم عقلية تلقائية متخيلة، ونظم جمالية بدرجة أكبر. فعلى حين كان الأصوليون يحاولون أن يجعلوا دينهم القائم على الإنجيل عقلانياً وعلمياً خالصاً، كان أتباع حركة البنتاكوست يعودون إلى لب التدين الذى عرّفه كوكس على أنه «النواة غير المعالجة تقريباً، للنفس psyche، حيث تجرى المعركة التى لا تنتهى من أجل الإحساس بالهدف والأهمية». وعلى حين كان الأصوليون، بتوحيدهم بين العقيدة والدوغما التى يتم البرهان عليها عقلياً يحدون التجربة الدينية بالقشرة المخية الخارجية للعقل، كان أتباع حركة البنتاكوست يسبرون أغوار مصدر التدين والإيمان الروحانية اللاواعى. وحيث كان الأصوليون يؤكدون على أهمية الكلمة وما هو حرفى، تخطى أتباع حركة البنتاكوست الخطاب التقليدى وحاولوا الوصول إلى الروحانية الأولية التى تقع فيما وراء الصيغ العقائدية الموروثة. وحيث أصر مبدأ الروحانية الحديثة على أن يركز الرجال والنساء بأسلوب برجماتى على هذا العالم فقط، برهن أتباع حركة البنتاكوست على التعطش البشرى للنشوة والتسامى. وكان الانفجار النيزكى لهذه العقيدة برهاناً على أن العقلانية العلمية للحداثة لم تأسر الجميع. وبرهن التراجع الفطرى عن أساسيات الحداثة أن كثيراً من الناس قد أحسوا بأن ثمة شيئاً ما قد فقد فى عالم الغرب الجديد الشجاع.

وسنجد دوماً، فى روايتنا هذه، أن السلوك الدينى لمن لم يكونوا بين الرعاة الرسميين للحداثة، ينطق بحاجة ملحة لما هو روحانى، والتى دائماً ما تستبعد أو تهمش فى المجتمعات العلمانية. وقد لاحظت الناقدة الأمريكية سوسان سونتاج «عدم رضاء دائم عن اللغة يطفو على السطح فى الحضارات الشرقية والغربية حينما يصبح الفكر نظاماً دقيقاً مفرطاً فى التعقيد والجدية الروحانية». ويبدأ

الناس في هذه اللحظات في مشاركة «المتصوفين» والروحانيين ضيقهم بمقدرة الكلام البشري. فقد أصر المتصوفون من جميع العقائد على كون الحقيقة النهائية في جوهرها أقدس من أن ينطق بها أو يعبر عنها، وطور بعضهم أساليب للتعبير عن الوجد الروحانى لا تختلف عن «خطاب الألسن» لأتباع حركة البنتاكوست، لمساعدة المتمرس على أن ينمي حساً بأنه لدى وجوده في حضرة المقدس والسامي، تخذله الكلمات والمعنى العقلاني الذى تعبر عنه. فيصدر رهبان التبت، مثلاً، أزيزاً جهيراً خفيضاً مضاعفاً، ويصدر الجورو الهندوسيون أنيناً من الأنف. وقد وجد أتباع حركة البنتاكوست فى شارع أزوسا، عن طريق الصدفة، أحد الأساليب «المتبعة» التى حاولت بها الموروثات المختلفة الحيلولة دون أن يُسجن «الإلهى» فى نظم التفكير البشرية الخالصة. بيد أن الأصوليين كانوا يتحركون فى الاتجاه المضاد، رغم أن كلاً من أتباع حركة البنتاكوست والأصوليين كانوا يستجيبون، بطرائقهم المختلفة، لحقيقة أن الخطاب الغربى قد وصل إلى حد غير مسبوق من التعقيد فى العقود الأولى من القرن العشرين. فأثناء محاكمة سكوبس، قاتل برايان من أجل «عقلانية» عامة الناس وحاول توجيه ضربة لطغيان المتخصصين والخبراء. وكان أتباع حركة البنتاكوست يصرون على حقوق من هم أقل تعليماً فى أن يعبروا، وأن يُسمع صوتهم.

وكره الأصوليون أتباع حركة البنتاكوست بسبب تدين الأصوليين القصرى وتوجههم نحو إدانة الآخرين. فتجادل وودفيلد قائلاً إن عصر المعجزات قد انتهى، وإن أتباع حركة البنتاكوست لا يقلون سوءاً عن الروم الكاثوليك فى عقيدتهم بأن الرب يقلب قوانين الطبيعة بشكل منتظم. وكانت عدم عقلانية حركة البنتاكوست إهانة وتحدياً للتحكم العقلي واللفظي الذى كان الأصوليون يحاولون فرضه على العقيدة فى معركتهم لضمان بقاء هذا التحكم فى عالم بدا معادياً له. واتهم أصوليون آخرون أتباع حركة البنتاكوست بالاعتقاد فى الخزعبلات وبالتعصب، وذهب أحدهم إلى حد تسمية الحركة «قيىء الشيطان الأخير». وكانت نغمة القدح وإصدار الأحكام هذه إحدى أكثر خاصيات البروتستانتية الأصولية الجديدة تنفيراً منها. وبعد محاكمة سكوبس، سيصبح توجههم نحو الإدانة، الأمر الذى كان أبعد ما يكون عن روح تعاليم الإنجيل، أكثر وضوحاً. إلا أن

كلاً من أتباع حركة البنتاكوست، والبروتستانت الأصوليين، رغم اختلافهم، كانوا يحاولون ملء الفراغ الذى أوجده انتصار منطق العقل فى العالم الغربى الحديث. وكان أتباع حركة البنتاكوست، بتأكيدهم على المحبة وحذرهم من المبادئ والتعاليم فى هذه المرحلة المبكرة، أكثر قرباً من البروتستانتيين الليبراليين الذين ينتمون للطبقة الوسطى، رغم أنه، كما سنرى، فسيُجذب بعضهم إلى معسكر الأصوليين المتشددين الأكثر تطرفاً، وسيفقدون حسهم بأولوية المحبة.

وفى العالم اليهودى، كانت هناك أيضاً دلائل على أن الناس قد بدءوا فى التراجع عن الأشكال العقلانية الواضحة للعقيدة التى كانت قد تطورت خلال القرن التاسع عشر. ففى ألمانيا، حاول فلاسفة من أمثال هيرمان كون (١٨٤٢ - ١٩١٨) وفرانز روزنفيرج (١٨٨٦ - ١٩٢٩) أن يبقوا على قيم التنوير، رغم أن روزنفيرج قد حاول أيضاً إحياء الأفكار القديمة والأساطير والطقوس بأسلوب لا يروق للمحدثين من الناس. فوصف الوصايا التوراتية المتنوعة التى يتعذر دائماً تقديم الشروح العقلانية لها، بأنها رموز تشير خارج نطاقها إلى المقدّس. كما أن هذه الرموز قد خلقت توجهاً داخلياً مكن اليهود من الانفتاح على احتمال المقدّس وساعدهم على تنمية مواقف إنصات وترقب. فلم تكن القصص التوراتية عن الخلق والكشف حقائق، بل تعبيرات عن الحقائق الروحانية فى حياتنا الداخية. ووجه باحثون آخرون مثل مارتن بابر (١٨٧٨ - ١٩٦٥) وجيرشوم شولم (١٨٩٧ - ١٩٨٢) اهتمامهم إلى هذه الأشكال من العقيدة التى أغفلها المؤرخون العقلانيون. وكشف بابر عن ثراء الحسيدية بينما استكشف شولم عالم القبالاة. إلا أن هذه الروحانيات الأساطيرية القديمة كانت قد أصبحت، وبشكل متزايد، مبهمة بالنسبة لليهود الذين تشبعوا بالروح العقلانية.

وقد خبر الصهاينة، فى غالب الأمر، أيديولوجيتهم العلمانية المتحدية بطرق كانت تسمى، فى وقت من الأوقات، دينية. فقد كان على الناس أن يملئوا الفراغ الروحانى بشكل ما كى يتجنبوا اليأس العدمى. فإن كان الدين التقليدى لم يعد مؤثراً، فعليهم أن يخلقوا روحانية علمانية تملأ حياتهم بمعنى سام. وكانت الصهيونية، مثلها مثل الحركات الأخرى الحديثة، عودة إلى قيمة أساسية وحيدة تمثل أسلوباً جديداً لكون المرء يهودياً. فبعودتهم «للأرض» لن ينقذ فقط اليهود

أنفسهم من كارثة مضادة للسامية بدت وشيكة، بل إنهم أيضاً سيجدون تداوياً روحانياً بدون إله أو توراة أو روحانية. واعتقد الكاتب الصهيوني آشر جيزنبرج (١٨٥٦ - ١٩٢٧) الذى كان يكتب تحت الاسم المستعار «أحد - آم» (أحد الناس) أن على اليهود تطوير أسلوب علمي وأكثر عقلانية للنظر إلى العالم. إلا أنه، كمحدث حق، كان يريد العودة إلى جوهر اليهودية الذى لا يمكن اختزاله، والذى يمكن العثور عليه فقط إذا رجع اليهود إلى جذورهم واستوطنوا فلسطين. واعتقد أن الدين هو القشرة الخارجية فقط لليهودية. فستحقق الروح القومية الجديدة التى سيخلقها اليهود فى «الأرض المقدسة» لهم ما حققه الرب لليهود يوماً ما. وستصبح «مرشداً لهم فى كل شئون حياتهم» وستصل «إلى أعماق القلب» و«تتصل بجميع مشاعر الفرد». وبهذا ستصبح العودة إلى صهيون هى رحلة القبلانيين الداخلية: أى الهبوط إلى أعماق النفس للوصول إلى حالة من الاندماج.

وكان الصهاينة، الذين كانوا غالباً يكرهون الدين، يتحدثون عن حركتهم مستخدمين تلقائياً مصطلحات أرثوذكسية. فقد كانت العلّية Aliyah، أو اللفظ العبرى الذى استخدموه بدلاً من لفظ الهجرة، فى الأصل تعبيراً استخدم لوصف الصعود إلى حالة وجود أسمى. كما أطلقوا على المهاجرين لفظ أوليم Olim (هؤلاء الذين يصعدون أو الحجاج). أما الرائد الذى كان يلتحق بالمستوطنات الزراعية الجديدة فكان يدعى "Chalutz" وهى كلمة ذات دلالات دينية قوية تتعلق بالخلاص والتحرر والإنقاذ. وكان الصهاينة دائماً يقبّلون الأرض لدى وصولهم إلى ميناء يافا؛ فقد كانوا يخبرون الهجرة كميلاد جديد، ومثل الآباء التوراتيين، كانوا أحياناً يغيرون أسماءهم ليعبروا عن إحساسهم بتلك القوة.

أما روحانية صهيونية العمل فقد عبر عنها دافيد جوردون (١٨٥٦ - ١٩٢٢) ببلاغة وقوة. وكان قد وصل إلى فلسطين عام ١٩٠٤، وعمل فى مستوطنة جديدة فى دجانيا فى منطقة الجليل. وهناك خبر ما أسماه اليهود المتدينيون بتجربة الشاكيناه(*) Shekinah. ورغم أن جوردون كان يهودياً أرثوذكسياً وقبلانياً، إلا أنه كان أيضاً تلميذاً لكانط وشوبنهاور وماركس وتولستوى. وكان قد تمكن منه

(*) الحضور المقدس على الأرض وكانت تمثل رمزياً كامرأة انفصلت عن جوهر الإله وتم نفيها مع البشر إلى العالم المادى.

الاعتقاد بأن المجتمع الصناعى الحديث قد أحدث حالة نفى للرجال والنساء عن أنفسهم. فقد طوروا نظرة أحادية وعقلانية مفرطة للحياة. ولمجابهة هذا، فعليهم أن ينموا الـ Chavayah، أو التجربة الروحانية المباشرة بالمقدّس، وذلك بإغراق أنفسهم لأقصى حد فى حياة المشهد الطبيعى، حيث يكشف اللامتناهى عن نفسه للبشرية. ولابد أن يكون هذا المشهد، بالنسبة لليهود، فى أرض فلسطين. فقد أصر جوردون على أن «روح اليهود هى نتاج بيئة أرض إسرائيل الطبيعية». فهناك يصبح بإمكان اليهودى أن يخبر ما أسماه القبلانيون «وضوح وعمق السماء الصافية بشكل لا متناهٍ، ومنظور واضح، وسديم النقاء». وسيخبر الرواد «المجهول المقدس» عن طريق العمل "avodah"، وسيعيدون خلق أنفسهم كما فعل أتباع المذاهب الروحانية أثناء ممارستهم. وبعمله فى الأرض، «سيتغير الشخص غير الطبيعى، المعيب، المتشظى، ليصبح إنساناً كاملاً متسقاً مع نفسه». ولم يكن من قبيل المصادفة بالنسبة لجوردون أن لفظ "Avodah" أو العمل والخدمة، كان ينطبق يوماً ما على الطقوس الدينية فى المعبد؛ فلن تتواجد القداسة والاكتمال الصهيونى بالممارسات الدينية، بل بالعمل الشاق فى تلال ومزارع الجليل.

وكان الحاخام آبراهام يتزاك كوك (١٨٦٥ - ١٩٣٥) هو من طوّر أكثر المحاولات اليهودية جرأة وتجديداً لإضفاء الروحانية على ما هو علمانى. وكان قد هاجر إلى فلسطين عام ١٩٠٤ ليصبح حاخاماً لمجتمعات المستوطنات الجديدة. وكانت تلك وظيفة شاذة. وخلافاً لمعظم اليهود الأرثوذكس، فقد تأثر كوك تأثراً عميقاً بالحركة الصهيونية، إلا أنه تملكه الرعب لدى سماعه أن وفود الحركة إلى الكونجرس الصهيونى فى بازل عام ١٨٩٨ قد أصدروا بياناً بأن«الصهيونية لا علاقة لها بالدين». فأدان هذه المقولة بأشد التعبيرات قسوة، وقال «إنها تنشر أجنحة الموت السوداء الرهيبة على حركة قومية رقيقة شابة!! بأن تبترها من مصدر حياتها وضوء بهائها» وأنها «ضلال ومقت شديد» وأيضاً أنها «سم» يفسد الصهيونية ويتسبب فى أن «تتعفن وتغطيها الديدان». وأنها «ستحول الصهيونية إلى وعاء فارغ.. مليء بروح التدمير والصراع». وكان كوك يتحدث غالباً كأحد الأنبياء القدامى. إلا أن كثيراً من عناصر فكره كانت حديثة. فقد كان أحد أوائل من أدركوا، قبل الحرب العالمية بوقت طويل، أن القومية ستصبح مهلكة، وأن

السياسة يمكن أن تصبح شيطانية بدون حس بالمقدس. وأشار إلى مثال الثورة الفرنسية التى بدأت بُمثل عليا ثم تفسخت لتصبح طقوساً عربيدة للقسوة وإسالة الدماء. فقد تطأ العلمانية الخالصة الصورة الإلهية للرجال والنساء بأقدامها. فإن هى جعلت من الدولة القيمة العظمى فلن يوجد ما يحول بين الحاكم وبين إبادة رعاياه الذين يعوقون خير الأمة من وجهة نظره. وحذر قائلاً: «فحينما تنمو بذور القومية بين الناس بمفردها، فقد تحط من قدر أرواحهم وتنزع عنها آدميتها أكثر من أن يحتمل لها الارتقاء بهم».

وبالطبع فثمة أيديولوجيات علمانية قد ساعدت الناس على تنمية حس عميق بالحرمة المقدسة لكل إنسان دون اللجوء إلى الغيبيات. كما أن الديانات كانت مهلكة مثلها مثل أية مُثل علمانية. إلا أن كوك نطق بتحذيره فى وقته، إذ إن القرن العشرين، منذ بدايته وحتى نهايته، كانت له خاصية ارتكاب الإبادات الجماعية الواحدة بعد الأخرى التى نفذها الحكام القوميون والعلمانيون. وكان كوك قلقاً من أن تصبح الصهيونية جائرة والدولة اليهودية وثنية أيديولوجية. إلا أنه كان أيضاً مقتنعاً أن أية محاولة لفصل الدولة اليهودية عن الرب محكوم عليها بالفشل، لأن اليهود كانوا متصلين وجودياً بالمقدس، سواء علموا بهذا أم لا. وحينما وصل إلى فلسطين، كان من أول واجباته إلقاء خطاب مديح على شرف تيودور هيرتزل الذى كان قد توفى وفاة مأساوية فى شبابه. وقدّم كوك هيرتزل، مواجهاً بذلك غضب مجتمع الأرثوذكس الضارى فى فلسطين الذين كانوا يرون الصهيونية شراً فى جوهرها، على أنه مثل مسيح بيت يوسف، مسيحاً مقدراً فى الأدبيات الأخروية اليهودية، والذى كان متوقعاً وصوله فى بدء الزمن المشيحانى ليقاتل أعداء اليهود الذين سيموتون على أبواب أورشليم. وكانت حملته، على أية حال، ستمهد الطريق للمخلّص الأخير من بيت داود الذى سيأتى بالخلاص النهائى. كانت هذه نظرة كوك لهيرتزل. فقد كانت عديد من إنجازاته بناءة، إلا أنه بمحاولته نفى الدين عن الأيديولوجيا، أصبح عمله مدمراً. وكان لابد لعمله، مثل محاولات المخلّص اليوسفى، أن يفشل. إلا أن كوك تجادل أيضاً قائلاً إن الأرثوذكس الذين عارضوا الصهيونية كانوا على نفس القدر من التدمير، وقد أضعفوا الشعب اليهودى بأن جعلوا من أنفسهم «أعداء للتغيير المادى». فقد كان

اليهود المتدينون والعلمانيون بحاجة إلى بعضهم بعضاً، فلا يستطيع أى من الجانبين التواجد دون الآخر.

وكان هذا إعادة صياغة للرؤية المحافظة القديمة. فقد احتل الدين والعقل مجالات منفصلة تكمل بعضها بعضاً فى عالم ما قبل الحداثة. وكان كل منهما مكملاً للآخر، ويصبح أىٌّ منهما بدون الآخر أكثر فقراً. وكان كوك قبلانياً يستمد وحيه من أساطير وروحانيات الزمن المحافظ. إلا أنه، مثل بعض الإصلاحيين الذين درسناهم، كان حداثياً فى قناعته أن التغيير هو قانون الحياة، وأن نبذ قيود الثقافة الزراعية من الأمور الجوهرية مهما كان ذلك مؤلماً. واعتقد أن شباب المستوطنين الصهاينة سيجعلون اليهود يتحركون قدماً ـ ويأتون فى النهاية ـ بالخلاص. وكانت هذه الأيديولوجيات شديدة البراجماتية هى منطق العقل الذى كان البشر بحاجة إليه من أجل البقاء، وأيضاً لكى يصبحوا فاعلين فى هذا العالم. إلا أن هذا المبدأ لا بد وأن يرتبط بروحانيات الأساطير اليهودية بشكل إبداعى وإلا فقد معناه، وانتُزع من مصدر حياته، وذوى.

ولدى وصوله إلى فلسطين قابل كوك العلمانيين الشباب لأول مرة. وكان رفضهم للدين قبل هذا بسنوات قد أزعجه. إلا أنه أجبر على مراجعة أفكاره لدى رؤيته لهم وهم سادرون فى أعمالهم فى «الأرض المقدسة». فقد اكتشف أن لهم روحانيتهم الخاصة. ورغم أنهم كانوا يتميزون بالصلافة، إلا أنهم كانوا أيضاً يملكون صفاتٍ عظيمة «الرأفة والصدق والعدل والرحمة.. كما أنه كان لروح المعرفة قدر عظيم بينهم». والأهم من هذا، كان تمردهم الذى يزعج «الضعفاء ممن يحيون فى عالم النظام، والمعتدلين، وذوى السلوك الحسن». وكان لهذا التمرد أن يدفع باليهود قدماً؛ إذ إن ديناميتهم كانت جوهرية لتقدم اليهود وتحقيق أقدارهم. وحينما امتدح كوك الرواد، تخير تلك الصفات التى كانت كريهة فى عالم ما قبل الحداثة حيث كان على الناس قبول إيقاعات وقيود الأوضاع الموجودة، وحيث كان يعتقد أن الأفراد الذين يخرجون عن الخط قد يدمرون المجتمع تدميراً خطيراً. وهكذا قال كوك:

«هذه الأرواح النارية تؤكد نفسها وترفض أن تقيدها أية حدود.. ويعرف

الأقوياء أن استعراض القوة هذا يأتي لتصحيح الأوضاع في العالم، كي ينعش الأمة والإنسانية والعالم. رغم أنه يبدو في شكل فوضى في البداية فقط» ألم يتنبأ الربانيون التلموديون أنه سيكون هناك «عصر من الصلافة والوقاحة» يتحدى فيه الشباب كبار السن؟ وإن هذا التحدي المحزن هو ببساطة «خطوات الخلّص.. خطوات كئيبة تقود إلى وجود نقي بهيج».

وكان كوك من أوائل المفكرين المتدينين الذين استطاعوا اعتناق العلمانية الجديدة رغم أنه كان يعتقد أن المغامرة الصهيونية ستؤدي في النهاية إلى إحياء ديني جديد في فلسطين، فبدلاً من أن يرى المتدينين والعلمانيين الذين يمثلون الروحانية الأساطيرية والعقلانية بالتتابع وهم يتواجدون معاً بسلام، فقد طور رؤية هيجلية عن صدام جدلي يؤدي إلى جميعة للخلاص. فثمة تضاد بين العلمانيين والدينيين، إلا أن الصهاينة بتمردهم يدفعون بالتاريخ قدماً لإنجاز تحقق جديد. فالخليقة جمعاء، تُدفع، بألم غالباً، باتجاه توحد مع المقدس. واعتقد كوك أن بإمكان المرء أن يرى هذا في عملية التطور كما يصفها العلم الحديث، أو في ثورات كوبر نيكوس وداروين وأينشتاين العلمية والتي تبدو أنها تحطم الأفكار الموروثة إلا أنها تؤدي إلى إدراك جديد. كما يمكن النظر، حتى إلى معاناة الحرب العالمية الأولى. بأسلوب لورياني (نسبة إلى إيزاك لوريا) قبلاني، على أنها «كسر للأواني» أو جزء من سيرورة الخلق، التي ستعيد المقدّس في النهاية إلى وضعه في عالمنا. ويجب أن تكون هذه هي نظرة اليهود المتدينين إلى التمرد الصهيوني «فهناك أوقات يجب فيها تخطي القوانين التوراتية». وكان هذا لب جدل كوك الجريء. فحينما يبحث الناس عن طريق آخر، يكون كل شيء جديداً وغير مسبوق، ومن ثم، «لا يوجد من يبين الطريق المشروع، ومن هنا نصل إلى الهدف بتفجير الحدود» ويتضح لنا أن الطريق، كان «مؤلماً في ظاهره إلا أنه كان مصدراً للبهجة في الباطن».

ولم يمر كوك على المصاعب مر الكرام. فهناك «حرب عظمى» بين اليهود المتدينين والعلمانيين. وكل معسكر محق في جانبه: فقد كان الصهاينة محقين في معركتهم ضد القيود غير الضرورية، بينما كان الأرثوذكس قلقين لأنهم، كما هو

مفهوم، يريدون تجنب فوضى التخلي المبكر عن الموروثات. بيد أنه لدى كل جانب حقيقة جزئية فقط. وسيؤدى الصراع بينهم إلى مزج مدهش فى صالح الشعب اليهودى والعالم أجمع. كما تنبأ بأن «كل الحضارات ستتجدد نتيجة لنهضة الروح اليهودية، وسترتدى كل الحضارات أزياء جديدة ثمينة، وتخلع عنها كل ما هو متسخ وكريه ونجس». وكان حلمه هذا حلماً مشيحانياً. واعتقد كوك بالفعل أنه كان يحيا فى «الزمن الأخير» الذى سرعان ما سيشهد آخر تحقق للتاريخ الإنسانى.

كان كوك يطور أسطورة جديدة، يوجد فيها صلة بين تطورات زمانه غير العادية وبين الرموز الخالدة (اللازمانية) القبلانية. إلا أنه كرجل ينتمى إلى العصر الحديث، فقد قام بتوجيه الأسطورة نحو المستقبل، حيث إنها تصور دينامية أليمة مضطربة تدفع بالتاريخ قدماً. فبدلاً من إقناع اليهود بقبول ما هو قائم، وما يجب أن يكون، فقد تجادل قائلاً إنه يجب تحطيم قوانين الماضى المقدسة والبدء من جديد؛ إلا أنه رغم التوجه الحداثى لأسطورة كوك، إلا أنها فى، أحد أوجهها، تنتمى إلى العالم ما قبل الحداثى. إذ إن رؤية معسكرى الصهيونية الدينية والصهيونية العلمانية، تشبه الإدراك القديم لمنطق الروح ومنطق العقل، كما أن أسطورة كوك تقول بتقسيم للعمل بينهما يعادل ما كان موجوداً فى الماضى. إذ إنه رأى أن البراجماتيين العقلانيين هم الذين يدفعون بالعالم إلى الأمام، كما أن مبدأ العقل Logos يفعل دوماً. فى حين يضفى الدينيون، الذين يمثلون عالم الروحانيات والعقيدة، المعنى على النشاط العقلانى. وكان كوك مغرماً بأن يقول لليهود الأرثوذكس «نقوم نحن بوضع التفيلين (صناديق صغيرة تحوى نصوص عبرية يلبسها اليهود لتذكرهم باتباع القانون. أو التميمة) ويقوم الرواد بوضع القوالب». فبدون الأسطورة لا تصبح أنشطة الصهاينة عديمة المعنى فقط، بل تصبح أيضاً ذات احتمالات شيطانية. واعتقد كوك أن الصهاينة قد لا يدركون هذا، إلا أنهم أدوات للرب، يساعدون فى تحقيق خطته التى يتم تنسيقها فى السماء. وهذا فقط ما يجعل عصيانهم الدينى متقبلاً. وسرعان ما ستحدث ثورة روحانية فى «الأرض المقدسة» ويتم إنقاذ التاريخ. واعتقد كوك فى إمكانية تحقيق هذا فى حياته.

وعملاً بأنظمة العصر المحافظ، فلم يقصد كوك أن تتحول أسطورته إلى أيديولوجيا، أو تصبح برنامج عمل. وعلى أية حال، فلم يكن له سوى أتباع قلائل، وكان يُنظر إليه أثناء حياته على أنه شخص نزق. ولم يتقدم كوك بأى حل للمشاكل السياسية الملحة لنشاط الصهاينة في فلسطين. فقد اعتقد أن كل شيء بيد الرب. ومكنت روحانية كوك الأساطيرية أتباعه من تكوين رؤية بشأن ما كان يحدث بالفعل. وبدا كوك غير عابئ كلية بالشكل السياسى الذى ستكون عليه الدولة اليهودية المستقبلية. فكتب إلى ابنه زيفى يهودا (١٨٩١ - ١٩٨١) قائلاً «أما بالنسبة لى، فإن اهتمامى الأساسى هو الرضاء الروحانى المتجذر فى القداسة. ومن الواضح لى، أنه أياً كانت تطورات الأمور على المستوى الحكومى، فباستطاعة (الروح) القوية أن تؤدى بنا إلى تحقيق الأهداف التى نرغب فيها، لأننا سنستطيع أن ننير ممرات الحكومة بواسطة التجلى السامى للقدسية الحرة المضيئة». فالسياسة فى العصر الراهن الذى لم يتم (خلاصه)، «فاسدة وقاسية». وكان كوك ينفر من مظالم الحكم البشعة خلال العصر الشرير. واعتقد أنه من حسن الحظ أن اليهود لم يتمكنوا من أن يكون لهم دور سياسى فاعل منذ أن فقدوا الأرض المقدسة عام ٧٠ ق. م وذهبوا إلى المنفى، وأن على اليهود أن يبتعدوا عن السياسة حتى يتم تغيير العالم أخلاقياً وروحانياً «على يعقوب ألا يشترك فى الحكم طالما استلزم هذا إسالة الدماء، وطالما استوجب هذا مقدرات شريرة». إلا أنه «سرعان ما سيتطهر العالم». وحينما يحدث هذا يمكن لليهود تركيز تفكيرهم فى نوع الدولة والسياسات العملية التى يودون تنفيذها: «فبمجرد أن يستقر شعب الله فى أرضه بشكل حاسم، فسيوجه الأفراد اهتمامهم إلى المجال الجيو - سياسى، ويطهرونه من الشوائب، وينظفون فمه من الدم (وينزعون) القاذورات من بين أسنانه». فلم يكن من المفترض فى عالم ما قبل الحداثة أن تترجم الأسطورة إلى فعل عملى، فقد كانت هذه وظيفة العقل - وفى خطة كوك - وظيفة الرواد.

وكان كوك ما يزال يشعر أن السياسة والدين لا يتوافقان فى ظل النظام الحالى، وكانت هذه عقيدة اكتسبت قوة التابو فى عالم الأرثوذكس. وكان الصهاينة، الذين خلعوا عن أنفسهم رداء الدين، يقومون بكل ما هو عملى.

وتوفى كوك عام ١٩٣٥، قبل إنشاء دولة إسرائيل بثلاثة عشر عاماً. ولم يعش كي يرى الإجراءات الرهيبة التى قام بها اليهود ليخلقوا دولة لأنفسهم فى فلسطين العربية. ولم ير أبداً طرد ٧٥٠,٠٠٠ فلسطينى من وطنهم عام ١٩٤٨، أو الدم العربى واليهودى الذى سال أثناء الحروب العربية الإسرائيلية. ولم يكن له أن يجابه حقيقة أنه، وبعد مرور خمسين عاماً على قيام دولة إسرائيل، مازال معظم اليهود فى «الأرض المقدسة» علمانيين. وكان لابنه زيفى يهودا أن يشهد هذا وأن يجعل، فى شيخوخته، من «روحانية أبيه الأسطورية» برنامجاً عملياً للفعل السياسى ويؤسس الحركة الأصولية.

بيد أنه، هل كان من الممكن، فى تلك الأوقات الرهيبة، أن يبتعد اليهود عن الحياة السياسية؟ فلم يكن قد تزايد عداء المجتمع الحديث للسامية فقط، بل أيضاً، كانت العلمانية سادرة فى غزوها للمجتمعات اليهودية، وتعمل على تقويض أسلوب الحياة التقليدية. فقد كان التحديث فى شرق أوربا مازال فى بدايته. واستمر بعض حاخامات روسيا وبولندا يديرون ظهورهم للعالم الحديث، وابتعدوا عن السياسة. إذ كيف يمكن ليهودى جدير بهذا الاسم أن يلوث ولاءه بأن يشارك فى المساومة والتنازلات التى كانت جزءاً جوهرياً من الحياة السياسية الحديثة فى الدولة الديموقراطية؟ وكيف لليهود أن يوفقوا بين هذا وبين المتطلبات المطلقة للتوارة؟ فاليهود، بإقامتهم تعاملات بينهم وبين غير اليهود، وبتورطهم فى مؤسساتهم السياسية، يأتون بالعالم الدنيوى إلى مجتمعهم، وهذا أمر سيفسد المجتمع لا محالة. إلا أن رؤساء اليشيفات Yeshivot الميسناجديم Misnagdim(*)، اختلفوا مع أتباع حركة الحزيديم فى مدينة جير Ger البولندية. فقد رأوا أن الأحزاب الصهيونية المختلفة والأحزاب الاشتراكية كانت تجتذب اليهود نحو أسلوب حياة إلحادى. وكانوا يريدون وقف الاندماج فى العلمانية والذوبان، واعتقدوا أن عليهم مجابهة هذه الأخطار الحداثية فى جوهرها بأسلوبهم. فلابد لليهود المتدينين أن يحاربوا العلمانيين بأسلحتهم نفسها. وكان هذا يعنى إنشاء

(*) كلمة عبرية تعني المعارضين وقد ابتدع الحزيدم هذه الكلمة لوصف أعدائهم. ويشير اللفظ الآن لليهود الأرثوذكس المتطرفين من ذوى الأصول اللتوانية.

حزب سياسى حديث لحماية مصالح الأرثوذكس. وخلافاً لجدالاتهم، فلم تكن هذه بالفكرة الجديدة. فقد كان يهود روسيا وبولندا، ومنذ وقت طويل، قد دخلوا فى حوار سياسى مع الحكومة لحماية مصالح المجتمعات اليهودية وتم التخطيط لأن يواصل الحزب هذا العمل، لكن بأسلوب أكثر كفاءة وتنظيما.

وفى عام ١٩١٢ أنشأ «روشى يشيفوت» المسنجديم وحزيديم مدينة جير حزباً جديداً هو «أجودات إسرائيل» أو اتحاد إسرائيل Agudat Israel. ولحقهم أعضاء من المزراحى Mizrachi، وهى جماعة «للصهاينة المتدينين». كونها عام ١٩٠١ الحاخام أيزاك جاكوب راينز (١٨٣٩ ـ ١٩١٥). وكان تنظيم مزراحى يختلف اختلافاً كلياً عن كوك وأقل راديكالية عنه. فقد رأى كوك فى المغامرة الصهيونية العلمانية فى فلسطين تطوراً دينياً عميقاً. ونظراً لأن راينز كان أرثوذكسياً متشدداً فلم يوافقه على هذا الرأى إذ اعتقد أن النشاطات الصهيونية السياسية ليس لها أية أهمية دينية على الإطلاق. بيد أن إنشاء وطن يهودى هو حل عملى لأناس مضطهدين، ومن ثم فهو جدير بأن يدعمه الأرثوذكس. وقد رأى أعضاء مزراحى أن إنشاء وطن يهودى فى فلسطين قد يؤدى يوماً ما إلى تجديد روحاني، وإلى اتباع ورِع للتوراة هناك. إلا أنه فى عام ١٩١١، غادر مندوبو مزراحى الكونجرس الصهيونى العاشر فى بازل حينما لم يوافق المجتمعون على منحهم تمويلاً متساوياً «مع العلمانيين، لإنشاء مدارسهم الدينية فى فلسطين». ونظراً لأنهم لم يكونوا على استعداد للتعاون مع التيار الرئيسى للصهيونية الذى بدا ملتزماً بالعلمانية الراديكالية، فقد ارتبطوا بحزب اتحاد إسرائيل الذى سرعان ما أصبحت له فروع فى كل أنحاء أوربا الشرقية والغربية.

إلا أن أعضاء حزب الاتحاد فى الغرب، رأوا الحركة من منظور مخالف تماماً لمنظور اليهود الروس والبولنديين الذين كانوا مازالوا حذرين من العنف والنشاط المباشر الفاعل. فقد كان يهود روسيا وبولندا يرون الاتحاد على أنه تنظيم دفاعى فقط مهمته رعاية المصالح اليهودية فى هذا المنعطف الحاسم حين كانت حكومات أوربا الشرقية تحاول إدخال الحداثة. ولذا، فقد أبقوا على الحد الأدنى من المشاركة الفاعلة وعملوا على تحسين أحوال اليهود من خلال إطار سياسى حديث، كما

نبذوا الصهيونية وأعلنوا ولاءهم للدولة البولندية. إلا أن اليهود في الغرب، حيث كان التحديث أكثر تقدماً بكثير، استعدوا لأمر مختلف. فقد كان معظم أعضاء حزب اتحاد إسرائيل في الغرب من جماعة الأرثوذكس الجدد، التي كانت نفسها شكلاً جديداً من اليهودية. وكانوا قد اعتادوا على العالم الحديث وكفوا عن مجرد السعي لاستيعاب «صدمة الجديد» بل إنهم أرادوا تغييره. فبدلاً من أن يروا حزبهم كتنظيم دفاعي، أراد البعض أن يبدأ حزب الاتحاد الإجراءات الهجومية وأخذوا يطورون أصولية مبدئية.

فقد كان إنشاء حزب اتحاد إسرائيل، بالنسبة لجاكوب روزنهايم (١٨٧٠ - ١٩٦٥) ليس مجرد ضرورة تستدعي معها قليلاً من الأسف، كما كان الحال بالنسبة لليهود الشرقيين، بل إنه رآه حدثاً كونياً. فلأول مرة منذ عام ٧٠ ق.م يصبح لليهود «مركز موحد يحدد الإرادة». وكان الحزب يمثل حكم الله على إسرائيل، ويجب أن يكون المنظمة المركزية للعالم اليهودي. بيد أن روزنهايم كان يشعر بالقلق من السياسة، وأراد للحزب أن يقتصر نشاطه على رعاية المدارس اليهودية وحماية حقوق اليهود الاقتصادية. غير أن الأعضاء الأصغر سناً كانوا أكثر راديكالية وكانوا قريبين من روح الأصولية البروتستانتية. فقد أراد أيزاك برور (١٨٨٣ - ١٩٤٦) أن يأخذ الحزب بزمام المبادرة ويبدأ حملة إصلاح المجتمع اليهودي وإضفاء القدسية عليه. ومثل قبل الألفيين، فقد كان يرى «دلالات على نشاط الرب في العالم». فرأى الحرب العظمى ووعد بلفور «خطوات المخلّص». ومن ثم فعلى اليهود رفض القيم الفاسدة للمجتمع البرجوازي، والكف عن التعاون مع حكومات أوربا، وإنشاء محمية خاصة بهم في «الأرض المقدسة»، حيث يقومون بتشييد دولة دينية مؤسسة على تعاليم التوراة. فقد انحرف التاريخ اليهودي عن مساره وهرب اليهود من التعاليم المقدسة. وقد حان الوقت لتصحيح مسيرة التاريخ اليهودي. فإن أخذ اليهود المبادرة، وخرجوا من الشتات الفاسد، وعادوا إلى قيمهم الأصلية، وعاشوا وفقاً للتوراة في أرضهم، فسيرسل الرب إليهم المخلّص.

وقد بيّن الباحث اليهودي آلان. إل. ميتلمان أن التجربة المبكرة لحزب الاتحاد

توضح الأساليب التى تتبعها الأصولية فى العمل. فهى ليست استجابة فورية وانتفاضة ضد المجتمع العلمانى الحديث، بل إنها تتطور فقط حينما تبلغ سيرورة الحديث حداً متقدماً. ففى البداية، يحاول التقليديون، مثل أعضاء حزب الاتحاد فى أوربا الشرقية، أن يجدوا سبلاً لتطويع عقيدتهم للتحدى الجديد، فيتبنون بعض الأفكار والمؤسسات فى محاولة منهم أن يبرهنوا أنها ليست غريبة على الموروثات، وأن العقيدة على درجة كافية من القوة لأن تستوعب هذه الأمور. إلا أن البعض يجد التجديدات غير مقبولة حينما يصبح المجتمع علمانياً وعقلانياً بشكل كامل. ومن ثم يبدءون فى إدراك أن التوجه الكامل للحداثة العلمانية مغاير تماماً لإيقاعات الدين المحافظ ما قبل الحداثى، وأنها تهدد قيمه الأساسية. وهكذا يشرعون فى إعداد حل «أصولى» يعود بهم إلى المبادئ الأولى، ويخطط لهجوم مضاد.

ولم يكن المسلمون الذين سنناقشهم قد وصلوا بعد إلى هذه المرحلة. فلم يكن التحديث فى مصر قد خطا خطوات كثيرة فى اتجاه الاستكمال، ولم يكن قد بدأ فى إيران. وكان المسلمون مازالوا يحاولون استيعاب الأفكار الجديدة فى سياق إسلامى، أو أن يتبنوا أيديولوجيا علمانية. أما الأصولية فى العالم الإسلامى فلم تظهر حتى برهنت هذه الاستراتيجيات المبكرة على عدم كفايتها فى أعين بعض المسلمين مما دعاهم لأن ينظروا إلى العلمانية على أنها محاولة للقضاء على الإسلام. وفى الواقع، فكثيراً ما بدت العلمانية في الشرق الأوسط، حيث كان يجرى تنفيذ الحداثة فى سياق أجنبى، شديدة العدوانية.

كان هذا واضحاً فى دولة تركيا العلمانية الجديدة. فقد هزم الحلفاء الأوربيون الإمبراطورية العثمانية التى حاربت إلى جانب ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى، وأقاموا محميات ومناطق تحت الانتداب فى أنحاء الإمبراطورية العثمانية بعد تقطيع أوصالها. وغزا اليونانيون الأناضول وأراضى أخرى فى قلب الإمبراطورية العثمانية القديمة. وقاد مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١ - ١٩٣٨) القوات التركية فى حرب للاستقلال من عام ١٩١٩ إلى عام ١٩٢٢ ونجح فى إبعاد الأوربيين عن تركيا وفى إقامة دولة سيادية تدار على أسس أوربية حديثة. وكانت

هذه خطوة غير مسبوقة فى العالم الإسلامى. وبحلول عام ١٩٤٧ كان لدى تركيا بيروقراطية كفءواقتصاد رأسمالى وأصبحت أول ديموقراطية علمانية متعددة الأحزاب فى الشرق الأوسط. إلا أن هذا الإنجاز بدأ بعملية تطهير عرقى. فقد قامت الحكومات العثمانية المتتالية بطرد وترحيل وقتل اليونانيين والأرمن من سكان الأناضول بطريقة منظمة كى يتخلصوا من تلك العناصر الغريبة التى كانت تكون ٩٠٪ من البرجوازية. ولم يقتصر أثر هذا التطهير على إضفاء هوية قومية تركية على الدولة الجديدة، بل إنه أيضاً أتاح لأتاتورك الفرصة لإنشاء طبقة تجار تركية خالصة من شأنها أن تتعاون مع الحكومة لخلق اقتصاد صناعى حديث. وكانت المذبحة التى راح ضحيتها مليون أرمنى على أقل تقدير، أول عملية إبادة جماعية فى القرن العشرين. وأوضحت، كما كان يخشى الحاخام كوك، أن القومية العلمانية قد تكون مدمرة، وأنها بالتأكيد فى نفس خطورة الحملات الصليبية والتصفيات التى تجرى باسم الدين.

وكانت العملية التى قام بها أتاتورك لتحويل تركيا إلى دولة علمانية عملية عدوانية. فقد صمم على «تغريب» الإسلام، وتقليصه ليصبح عقيدة خاصة بغير تأثير قانونى أو سياسى أو اقتصادى. فرأى أن على الدين أن يخضع للدولة. كما أن يتحتم إلغاء الجماعات الصوفية. ومن ثم، قام أتاتورك بإغلاق المدارس الصوفية ومدارس تعليم القرآن (الكتاتيب). ثم فرض الزى الغربى بقوة القانون وحظر على النساء ارتداء الحجاب وعلى الرجال ارتداء الطربوش. وحاول المسلمون القيام بحركة مقاومة أخيرة حينما قاد الشيخ سعيد سرسى من جماعة النقشبندى الصوفية حركة عصيان سحقها أتاتورك بسرعة وحزم فى غضون شهرين. فعلى حين أن عملية العلمنة فى الغرب كانت تتم كعملية تحرير، حتى إنه نُظر إليها فى مراحلها الأولى على أنها أسلوب أفضل للتدين وكانت العلمانية الغربية أيضاً تتطور تطوراً إيجابياً، أدى فى معظم الأحيان، إلى مزيد من التسامح. فإن عملية العلمنة فى الشرق الأوسط كانت هجمة عنيفة قسرية. وكان الأصوليون المتأخرون يشيرون دوماً إلى نموذج أتاتورك حينما كانوا يدّعون أن العلمانية تعنى هدم الإسلام.

أما مصر، فلم تحصل على الاستقلال أو الديموقراطية بالسرعة التى حصلت عليها بها تركيا. فقد طالب القوميون المصريون، بعد الحرب، بالاستقلال. وحدثت أعمال شغب هوجم فيها الإنجليز. وتم نسف بعض خطوط السكك الحديدية وقطع أسلاك البرق. وفى عام ١٩٢٢ منحت بريطانيا مصر قدراً من الاستقلال، فأصبح الخديوى فؤاد ملكاً ومنحت مصر دستوراً ليبرالياً وتمثيلاً نيابياً. إلا أن هذه لم تكن ديموقراطية حقيقية. فقد احتفظت بريطانيا بسلطة الدفاع والسياسة الخارجية، ومن ثم، لم يكن هناك استقلال حقيقي. وحقق حزب الوفد، ذو الشعبية الجماهيرية، والذى كان يطالب بجلاء القوات البريطانية، ثلاثة انتصارات انتخابية كبيرة فيما بين عامى ١٩٢٣ و ١٩٣٠. إلا أنه فى كل مرة كان يجبر على الاستقالة بضغط من الإنجليز أو من الملك. فقد كانت البُنى الديموقراطية الجديدة بنى تجميلية، ولم يكن هذا الخضوع لبريطانيا ليساعد المصريين على تطوير استقلال ذاتى، الأمر الذى كان جوهرياً للروح الحداثية. وبالإضافة إلى هذا، فقد كان كلما زاد تدخل البريطانيين فى الانتخابات، زاد تشويه المثال الديموقراطى فى أعين المصريين.

بيد أن قادة المفكرين المصريين فى العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، كانوا يميلون إلى النظام العلمانى. فلم يكن للإسلام دور كبير فى أعمال لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٣٦) الذى كان أحد تلاميذ محمد عبده. وكان يعتقد أن سر نجاح الغرب هو مثال القومية، وكان مقتنعاً أن حفر المؤسسات الحديثة على قاعدة إسلامية أمر جوهرى. وكانت نظرة لطفى للإسلام نظرة آداتية خالصة. فقد لعب الدين بالتأكيد دوراً هاماً فى خلق الوعى القومى الحديث، إلا أنه كان عنصراً واحداً ضمن عناصر كثيرة. فلم يكن لدى الإسلام - فى رأيه - شيء خاص أو مميز لخدمة تلك المرحلة، وعليه، فليكن الإسلام الدين الرسمى للدولة فى مصر، لأن غالبية المصريين مسلمون، وسيساعدهم الدين فى غرس فضائل مدنية. بيد أنه اعتقد أن أية عقيدة أخرى ستؤدى نفس الوظيفة فى أى مجتمع آخر. أما كتاب على عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) «الإسلام وأصول الحكم» فكان أكثر راديكالية، حيث تجادل قائلاً إن على مصر الحديثة فك أواصر الارتباط بينها وبين الإسلام نهائياً. وأوضح أن نظام الخلافة لم يذكر فى القرآن أبداً، وأن الرسول محمد (ص) لم يكن

رئيساً للدولة أو الحكومة بمعنى القرن العشرين، لذا، فلا يوجد ما يحول بين المصريين وبين إقامة نظام حكم علمانى كامل على الطراز الأوربى.

ولقى كتاب عبد الرازق هجوماً شديداً، وخاصة من الصحفى رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) الذى أعلن أن مثل هذا التفكير سيؤدى فقط إلى إضعاف وحدة الشعوب الإسلامية كى يصبحوا ضحايا سهلة للإمبريالية الغربية. وبدلاً من تبنى الخيار العلمانى، كان رضا أول مسلم يقترح إقامة دولة حديثة تماماً تؤسس على الخلافة. وفى كتابه المهم «الخليفة» (١٩٢٢ - ١٩٢٣) يتجادل مؤيداً إعادة الخلافة. وكان رضا أحد مؤرخى محمد عبده ويكن له إعجاباً شديداً، إلا أنه، خلافاً لمحمد عبده، لم يشعر بالألفة مع الأوربيين رغم معرفته الجيدة بالفكر الغربى. ورأى أن الخلافة ضرورية لأنها ستساعد المسلمين على الاتحاد فى مواجهة الغرب، إلا أن هذا كان حلاً طويل المدى. فقبل إنشاء خلافة حديثة حقاً، لابد وأن تكون هناك فترة طويلة من الإعداد. وقد رأى رضا الخليفة المستقبلى «مجتهداً عظيماً» على دراية تامة بالشريعة الإسلامية لدرجة تمكنه من تحديثها دون إضعافها أو إذابتها. وبهذا، يسن قوانين يمكن للمسلمين إطاعتها لأنها ستأسس على موروثاتهم بدلاً من أن تستورد من الخارج.

وكان رضا مصلحاً إسلامياً نمطياً من نوع ابن تيمية وعبد الوهاب. فقد كان يريد مجابهة الخطر الخارجى بالعودة إلى الأصول إذ إن بإمكان المسلمين المحدثين إبداع إسلام جديد نابض باستلهام مُثل السلف أو الرعيل الأول فقط. إلا أن سلفية رضا لم تكن عودة عمياء إلى الماضى. فقد كان يحاول، مثل المصلحين الآخرين فى مرحلة مبكرة من سيرورة التحديث، استيعاب علم وقيم الغرب الحديث بوضعها فى سياق إسلامى. فكان يريد إنشاء معهد دينى يدرس فيه الطلاب مبادئ القانون الدولى وعلم الاجتماع وتاريخ العالم وتنظيم المؤسسات الدينية والعلم الغربى، فى نفس الوقت الذى يدرسون فيه التشريع الإسلامى. وبهذا، تتواجد فئة جديدة من العلماء من رجال يعيشون عصرهم بالفعل ولهم القدرة على ممارسة التجديد والاجتهاد بما يتفق مع الموروث؛ بخلاف طلبة وأساتذة الأزهر الذين كان يعتبرهم رضا متخلفين بدرجة تبعث على اليأس. وقد يصبح أحد هؤلاء العلماء الجدد مؤهلاً

لأن يكون خليفة حديثاً. ولم يكن رضا أصولياً؛ فقد كان مايزال يحاول التوفيق بين الإسلام والثقافة الغربية الحديثة، بدلاً من خلق خطاب مضاد. ورغم هذا، فسيؤثر عمله في أصوليي المستقبل. ثم انسحب رضا، في نهاية حياته من صفوف القوميين المصريين بشكل متزايد. فلم يكن يعتقد أن العلمانية هي الحل، كما أن بشاعات أتاتورك روعته. فهل هذا ما يحدث حينما تصبح الدولة هي القيمة العظمى بحيث لا يوجد ما يقيد اتخاذ الحاكم سياسات برجماتية قاسية من أجل مصالح الأمة؟ وكان رضا يعتقد أن مرجع الاضطهاد وعدم التسامح في الشرق الأوسط، وليس في أوربا، هو ذواء الدين. وفي الوقت الذى كان فيه كثير من قادة الفكر في مصر يبتعدون عن ا لإسلام، اعتقد رضا في حاجة الدول الإسلامية الحديثة إلى قيود الدين بنفس درجة حاجتها إليها في الماضي إن لم يكن أكثر.

وإن كان المصريون اعتقدوا أن «سر» نجاح أوربا هو القومية، فقد اعتقد الإيرانيون في مطلع القرن العشرين أن هذا «السر» هو الحكم الدستورى. وكان الإيرانيون، عند هذا المنعطف، يريدون أن يكونوا مثل الغرب. ففي عام ١٩٠٤ أوقعت اليابان، التي كانت قد تبنت الحكم الدستورى مؤخراً، هزيمة ساحقة بروسيا. ولم يكن قد مر وقت طويل حين كانت اليابان على درجة من التخلف والجهل تماثل إيران أما الآن، والفضل يرجع للدستور فقد كانت على نفس مستوى أوربا وتستطيع هزيمة الأوربيين في ألعابهم الخاصة. وصار بعض العلماء في إيران يعتقدون في الحاجة إلى حكومة نيابية من أجل كبح حكم الملوك الإيرانيين الاستبدادى. ويوضح السيد محمد طبطباى، وكان مجتهداً ليبرالياً، هذا بقوله:

«إننا لم نر بأنفسنا نظاماً دستورياً، إلا أننا سمعنا عنه. وأخبرنا الذين شاهدوا بلاداً دستورية أن النظام الدستورى سيأتي بالأمن والازدهار إلى البلاد. وقد أوجد هذا فينا حافزاً وحماساً».

وخلافاً للعلماء المصريين الذين كانوا ينزوون انزواء دفاعياً في «المدارس»، كان العلماء الإيرانيون دائماً على رأس التغير وسيستمرون يلعبون دورهم الحاسم في الأحداث المقبلة.

وحدث أن أصدر حاكم طهران في ديسمبر عام ١٩٠٥ أوامره أن يُضرب عدد

من تجار السكر على أقدامهم لرفضهم خفض الأسعار كما أمرت الحكومة. وادعى التجار أن ضرائب الاستيراد المرتفعة تحتم رفع الأسعار. ومن ثم، اعتصم جماعة كبيرة من العلماء ورجال «البازارات» فى مسجد طهران الملكى إلى أن يتم إخراجهم بواسطة عملاء عين الدولة رئيس الوزراء. وسرعان ما تبع عدد كبير من الملالى طبطباى واعتصموا فى أحد الأضرحة وطالبوا أن ينشىء الشاه «مجلساً نيابياً للعدل» ووافق الشاه، وعاد العلماء إلى طهران. إلا أنه حينما لم يبد الشاه أى دلائل على تنفيذ وعده، انفجرت أعمال الشغب فى طهران وفى الأقاليم وهاجم العلماء من ذوى الشعبية الحكومة من على المنابر. وأخيراً، نظم ملالى طهران خروجاً جماعياً إلى قم فى يوليو ١٩٠٦، بينما التجأ حوالى ١٤٠٠٠ تاجر إلى مقر البعثة الدبلوماسية البريطانية. وتوقفت الأعمال التجارية، وطالب المحتجون بفصل عين الدولة وإنشاء «المجلس». وبدأ الإصلاحيون الأكثر علماً فى مناقشة «المشورة»، أى الدستور.

ونجحت الثورة الدستورية فى البداية. فتم إقالة رئيس الوزراء فى نهاية شهر يوليو وافتتح أول «مجلس»، الذى حوى عدداً كبيراً من العلماء المنتخبين، فى شهر أكتوبر فى طهران. وبعد عام، وقع محمد على، الشاه الجديد، القانون الأساسى الذى كان منمذجاً على الدستور البلجيكى. وكان هذا يقضى بأن يطلب الحاكم موافقة «المجلس» على كل الأمور الهامة؛ وتمتع جميع المواطنين، بمن فيهم من ينتمون إلى ديانات مختلفة، بالمساواة أمام القانون. وضمن الدستور الحقوق والحريات الفردية. وحدثت انبثاقة من النشاط الليبرالى فى أنحاء إيران. ومنح «المجلس» الجديد حريات جديدة للصحافة التى سرعان ما بدأت فى نشر المقالات الناقدة والساخرة. وتم تكوين جمعيات جديدة، ووضعت خطط لإنشاء بنك وطنى، وتم انتخاب مجالس بلدية جديدة. وكان على رأس الحزب الديموقراطى اليسارى فى المجلس النائب الشاب اللامع سيد حسن طاقيزادة، نائب تبريز. بينما كان على رأس الحزب المحافظ «المجتهدين» آية الله طبطباى وعبد الله بهبهانى اللذان تمكنا من إضافة بعض البنود إلى الدستور لضمان مكانة الشريعة.

إلا أنه رغم مظاهر التعاون بين المؤسسة الدينية الليبرالية والإصلاحيين، فقد

كشف المجلس الأول عن انقسامات عميقة. فقد كان كثير من النواب من خارج المؤسسة الدينية ينتمون إلى دوائر الخوارج التى ارتبطت بملكوم خان وكرمانى اللذين كانا يكنان الازدراء للعلماء. وكان هؤلاء النواب فى أغلبهم أعضاء «أنجومانات» أى جماعات سرية تكونت لنشر الأفكار الثورية، ورغم صلات رجال الدين الأكثر راديكالية بهذه الجماعات، فقد كان الإصلاحيون فى أغلبهم ضد المؤسسة الدينية وكانوا ينظرون إلى العلماء على أنهم عائق فى سبيل التقدم. فإن كان العلماء الذين تحالفوا مع الإصلاحيين قد توقعوا أن يجعل الدستور الشريعة قانوناً للبلاد، فقد أحبطوا إذ إن «المجلس» الأول اتخذ خطوات لتقليص سلطة الدينيين على أمور مثل التعليم. ومن المفارقات أن الثورة الدستورية التى دعمها ملالى كثيرون، كانت علامة على بداية النهاية لسلطاتهم الهائلة فى البلاد.

ولم يكن العلماء الشيعة قد قاموا بدور نشط فى السياسة من قبل. ويعتقد بعض الباحثين أن دافعهم الأساسى كان الرغبة فى حماية امتيازاتهم ومصالحهم، وأيضاً تفادى انتهاكات الغرب الكافر. ويوضح آخرون أنهم هدفوا من دعمهم للدستور إلى تقييد سلطة الملوك، فقد كان العلماء الليبراليون ينفذون الواجب الشيعى القديم فى معارضة الطغيان. وقد حرص الإصلاحيون العلمانيون على عدم إيذاء مشاعر المسلمين أثناء الثورة من منطلق علمهم بما لدى العلماء من سلطة كبيرة، إلا أنهم كانوا، ومنذ فترة طويلة، فى عداء مع العلماء، لذا قرروا أنهم سيقومون بعلمنة التعليم والنظام القانونى بمجرد توليهم السلطة. وكان من أوائل من استشعروا خطر العلمنة هذا هو الشيخ فضل الله نورى (١٨٤٣ - ١٩٠٩) وهو أحد ثلاثة من القيادات الدينية فى طهران، والذى بدأ فى إثارة الرأى العام ضد الدستور عام ١٩٠٧، وتجادل قائلاً إن المجلس النيابى غير إسلامى نظراً لأن جميع الحكومات غير شرعية فى عدم وجود الإمام الغائب، وأيضاً، فقد قال إن المجتهدين، وليس «المجلس»، هم نواب الإمام، وهم الذين يجب أن يضعوا القوانين ويحموا حقوق الشعب. أما فى ظل هذا النظام الجديد، فستصبح المؤسسة الدينية «الإكليرك» مجرد مؤسسة ضمن غيرها من المؤسسات؛ ولن يكون رجال الدين هم المرشدين الرئيسيين للشعب، وبهذا يتعرض الدين للمخاطر. وطالب نورى «المجلس» أن تكون الشريعة أساساً لقراراته على الأقل. تم تعديل الدستور بناء على

اعتراضاته، فأنشئت هيئة من خمسة علماء يختارهم «المجلس» ومنحوا سلطة الاعتراض على أى تشريع يتعارض مع الشريعة.

إلا أن نورى كان يعبر عن رأى الأقلية. فقد كانت أغلبية المجتهدين فى نجف مؤيدين للدستور، واستمروا فى تأييدهم له. كما أنهم رفضوا طلب نورى بإنشاء دولة مؤسسة على الشريعة على أساس أنه من المستحيل تطبيق القانون تطبيقاً صحيحاً بغير إرشاد الإمام الغائب. وكانت رؤى الشيعة الروحانية تدعم علمنة نظام الحكم إلا أنها كانت مازالت تعتبر سلطة الدولة متعارضة مع الدين. وكان الكثيرون من رجال الدين قد ساءهم الفساد المتزايد فى البلاط، وعدم الأمان الاقتصادى للحكومة، الذى أدى إلى أن يمنح القاچاريون (الأسرة الملكية الإيرانية فى ذلك الوقت) الأجانب تنازلات مالية، وأن يتلقوا قروضاً كبيرة. وكانوا قد رأوا أن التصرف المماثل من قبل مصر قد أدى إلى احتلالها عسكرياً، وأصبح من الواضح أن على الدستور الحد من السياسات القمعية لدولة القاچارات. وقد عبر الشيخ محمد حسين نينى (١٨٥٠ - ١٩٣٦) عن هذا الرأى بقوة فى «تحذير ونصيحة للأمة وبيان للشعب» الذى نشر فى النجف عام ١٩٠٩. وقد تجادل نينى قائلاً إن الحكومة النيابية هى أفضل شيء يلى الإمام الغائب، فإن تأسيس مجلس يستطيع كبح جماح الحاكم المستبد لأمر جدير بالشيعة. فالحاكم المستبد حاكم كافر، والاستبداد خطيئة كبرى فى الإسلام لأن الحاكم ينسب لنفسه سلطة إلهية ويتصرف كأنه إله، ويستبد برعاياه وقد أُرسل موسى ليقضى على قوة فرعون الذى استبد بشعبه واستعبد أمته، وليجبره على إطاعة أوامر الله. وبنفس الطريقة، فإن على «المجلس» الجديد، بما فيه هيئة رجال الدين، أن يكفل طاعة الملوك لأوامر الله والقوانين الربانية.

وكان من عارض الدستور معارضة قاتلة هو الشاه الجديد وليس العلماء. ومن ثم، فقد قاد انقلاباً ناجحاً عام ١٩٠٨ بمساعدة فرقة عسكرية روسية قوزاقية وأغلق «المجلس» وأعدم الإصلاحيين والعلماء الأكثر راديكالية. إلا أن الحرس الشعبى فى تبريز صمد فى مواجهة قوات الشاه وقام بانقلاب مضاد بمساعدة قبيلة بختيارى فى الشهر التالى وخلع الشاه، ووضع ابنه القاصر أحمد على العرش تحت وصاية أحد الليبراليين. ثم تم انتخاب «مجلس» ثان. إلا أنه، وكما حدث فى مصر،

فقد حجّمت السلطات الأوربية هذه الديموقراطية البرلمانية الوليدة. فحينما حاول المجلس كسر قبضة بريطانيا وروسيا الخانقة للشئون الإيرانية وذلك بتعيين المالى الأمريكى الشاب مورجان شوشتر لمساعدتهم فى إصلاح اقتصاد إيران المريض، دخلت القوات الروسية طهران وقامت بإغلاق «المجلس» فى ديسمبر ١٩١١. ولم يسمح للمجلس بالانعقاد مرة أخرى إلا بعد مرور ثلاثة أعوام. وحينما حدث ذلك، كان الكثيرون يشعرون بالمرارة والإحباط، إذ لم يكن الدستور الدواء الناجع الذى كانوا يأملونه، إلا أنه فقط قد كشف العجز الأساسى لإيران بأسلوب واضح.

وتسببت الحرب العالمية الأولى فى إيجاد حالة من التمزق فى إيران، وتركت كثيراً من الإيرانيين وهم يتوقون إلى حكومة قوية. ففى عام ١٩١٧ اجتاحت القوات البريطانية والروسية البلاد. وبعد الثورة البلشفية انسحب الروس، إلا أن البريطانيين دخلوا المناطق التى أخلاها الروس فى شمال البلاد، على حين أنهم احتفظوا بقواعدهم فى الجنوب. وكانت بريطانيا حينذاك شديدة الرغبة فى أن تجعل من إيران محمية. فقد كان البترول قد اكتشف فيها عام ١٩٠٨، وتم منح الامتياز لويليام نوكس داركى، أحد الرعايا البريطانيين، عام ١٩٠٩. وأنشئت شركة البترول البريطانية الفارسية واستخدمت بريطانيا بترول إيران وقوداً لأسطولها، ومن ثم، أصبحت إيران غنيمة ثمينة. إلا أن «المجلس» تصدى للسيطرة البريطانية. ثم قامت مظاهرات مضادة لبريطانيا فى أنحاء البلاد عام ١٩٢٠، والتمس «المجلس» المساعدة من روسيا السوفييتية والولايات المتحدة. وأجبرت بريطانيا على نبذ خططها. إلا أن الإيرانيين لم يكونوا سعداء لأنهم أدركوا أنهم قد تمكنوا من الحفاظ على استقلالهم فقط باللجوء إلى قوات عظمى أخرى لها أهدافها الخاصة ببترول إيران. فقد كان لإيران الآن دستور وحكومة نيابية، وكان هذا غير مجد إذ لم يكن «للمجالس» سلطة حقيقية حتى إن الأمريكيين لاحظوا أن البريطانيين كانوا يعمدون باستمرار إلى التلاعب بالانتخابات، وأنه كان يتم «منع الإيرانيين عن التعبير العلنى عن آرائهم بأى شكل بواسطة الأحكام العسكرية القائمة، والصحافة الموضوعة تحت السيطرة».

وجعلت حالة عدم الرضاء العام المسيطرة من السهولة بمكان أن تقوم مجموعة

صغيرة بقيادة شخص مدنى يدعى سيد ضياء الدين طبطباى، ورضا خان (١٨٧٧ - ١٩٤٤)، قائد فرقة الشاه القوزاقية بإسقاط الحكومة. وفى فبراير عام ١٩٢١ أصبح ضياء الدين رئيساً للوزراء، ورضا خان وزيراً للحربية. وأذعن البريطانيون لما عرف عن ولاء ضياء الدين للبريطانيين، فقد أملوا أن يؤدى انتخابه إلى تقدم خططهم التى لم يتخلوا عنها لجعل إيران محمية بريطانية. إلا أن رضا خان كان القائد الأقوى. وسرعان ما أرسل ضياء الدين إلى المنفى وشكل مجلس وزراء جديداً وأصبح حاكماً أوحد. وبدأ رضا من فوره فى تحديث البلاد. وقد نجح حيث فشل من قبله نظراً لأن الشعب كان محبطاً ومستعداً لأى تغيير. ولم يكن لدى رضا اهتمام بالإصلاح الاجتماعى أو بالفقراء. وكان هدفه ببساطة هو مركزة الحكم فى البلاد، وتقوية الجيش والبيروقراطية، وجعل إيران دولة فاعلة بشكل أكثر. لذا عمد إلى القسوة فى إخماد أية معارضة. وخطب رضا، منذ البداية، ود روسيا السوفييتية والولايات المتحدة كى يخلص البلاد من البريطانيين. ومن ثم، منح شركة ستاندرد للبترول، من نيوجرسى، امتيازاً فى مقابل الاستشارة الفنية والاستثمار الأمريكى. وفى عام ١٩٢٥ كان رضا قد بلغ درجة من القوة مكنته من إجبار آخر شاه قاچارى على التنازل. وكان هدفه الأصلى إقامة جمهورية، إلا أن العلماء عارضوه. وأعلن آية الله مدرسى فى «المجلس» أن إقامة جمهورية عمل غير إسلامى إذ إنها ملوثة بصلاتها بأتاتورك. ولم يرد رجال الدين أن يروا إيران تسير فى ركاب تركيا. ولم يكن لدى رضا اعتراض على أن يصبح شاهاً؛ وكان متلهفاً على خطب ود رجال الدين. فوعدهم أن تتمسك حكومته بالإسلام، وألا تتضارب تشريعاتها مع الشريعة الإسلامية. وحينما تم له ذلك، امتلأ «المجلس» عن آخره ووافق على تأسيس حكم سلالة بهلوى. إلا أنه لم يمض وقت طويل حتى شعر الشاه رضا بهلوى أن باستطاعته النكوص على وعده للعلماء، ولم يتوقف عند حد عملنة أتاتورك، بل تفوق عليها.

وبانتهاء العقد الثالث من القرن العشرين، بدت العلمانية هى الرابحة. فقد كانت ثمة نشاطات دينية كبيرة، إلا أنه كان يتم تحجيم الحركات الراديكالية فيها بحيث لا تمثل خطراً على القيادة العلمانية. غير أن البذور التى تم نثرها فى تلك السنوات ستنمو جذورها حينما تتضح أوجه تصور تجربة العلمانية الحداثية.

الفصل السابع

الثقافة المضادة

١٩٢٥-١٩٦٠

منذ أعلن نيتشه موت الإله،

والإنسان الحديث يشعر دوماً بخواء ما فى قلب ثقافته. وقد أطلق الفيلسوف الوجودى جان بول سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) على هذه الحالة اسم «الخواء الذى شُكّل على هيئة الرب فى الوعى البشرى»، حيث كان الإله دائماً يحتل هذه الفجوة، إلا أنه اختفى وترك خلفه الفراغ.

7

فقد جعل الإنجاز المدهش للعقلانية العلمية فكرة الإله نفسه أمراً لا يمكن تصديقه، أى أمراً مستحيلاً بالنسبة لكثير من الأفراد المتغربنين، حيث إن هذا الموقف قد نما يداً فى يد مع كبت الوعى الأسطورى القديم. وأصبح رمز الرب واهناً ومجرداً من المعنى فى غياب عبادة تستدعى الحس بالمقدس. إلا أن معظم المحدثين لم يأسوا لهذا. فقد كان العالم، من أوجه عديدة، أفضل مما كانه سابقاً. وأخذ الأفراد يطورون روحانيات علمانية ويسعون عن طريق الأدب والفن، أو الممارسات الجنسية والتحليل النفسى والمخدرات، أو حتى الرياضة وراء حس بمعنى متسامٍ يضفى على حياتهم القيمة ويصلهم بتيارات أعمق للوجود كان من عادة الديانات السماوية أن تكشفها. وبحلول منتصف القرن العشرين، اعتقد معظم الغربيين أنه لن يكون للدين دور مهم فى أحداث العالم مرة أخرى إلى الأبد. فقد تمت إحالته بحزم إلى المجال الفردى الخاص. وبدا هذا الاعتقاد صائباً لعلمانيين كثيرين ممن كانوا يحتلون مواقع السلطة ويتحكمون فى الإعلام والخطاب العام. وكان الدين،

فى العالم المسيحى الغربى، دوماً قاسياً وقسرياً، وتطلبت احتياجات الدولة الحديثة أن يسود المجتمع التسامح. فقد أتت العلمانية لتبقى. إلا أنه فى نفس الوقت، وبمنتصف القرن العشرين، كان العالم أيضاً قد تصالح مع حقيقة أن «الخواء» لم يكن فقط مجرد فراغ روحانى، بل تم تجسيده تجسيداً حياً رهيباً.

ففيما بين عامى ١٩١٤ و١٩٤٥ كان سبعون مليون شخص فى أوربا والاتحاد السوفييتى قد لاقوا حتفهم فى ميتات عنيفة. وقد أتى الألمان الذين كانوا يحيون فى أحد أكثر المجتمعات ثقافة ورقياً فى أوربا، ببعض أسوأ البشاعات. ولم يعد بالإمكان القول بأن التعليم العقلانى سيقضى على البربرية، حيث كشفت الهلوكوست إمكان تواجد معسكرات الاعتقال إلى جوار الجامعات العظيمة. وتكشف الأبعاد المجردة للإبادة النازية أو للجولاق Gulac السوفييتى عن أصولها الحديثة. فلم يكن باستطاعة أى مجتمع سابق أن يحلم بتنفيذ خطط إبادة بهذه الدرجة من المبالغة الرهيبة. وانتهت أعمال رعب الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥) بتفجير أول القنابل الذرية فى هيروشيما وناجازاكى باليابان. ومثّل هذا،

مرة أخرى، رؤية مرعبة لقوة العلم، ولجرثومة العدمية التي تتواجد في قلب الحضارة الحديثة. فقد كان الناس، ولمدة عقود من الزمن، يحلمون بنهاية العالم الرءيوية (الأبوكالية) التي سيأتي بها الرب. وبدا الآن أن البشر لم يعودوا بحاجة إلى إله لا دنيوى يُنهي العالم. فقد استعملوا علمهم ومهارتهم الفائقة لإيجاد وسيلة كفء لتحقيق ذلك. وأدرك الناس، بتأملهم حقائق الحياة الجديدة هذه، إدراكاً لم يحدث من قبل، قصور روح العقلانية ومواقفها. وحينما واجهتهم الكارثة بكل أبعادها، صمت منطق العقل، فلم يكن هناك ـ حرفياً ـ ما يمكن فعله.

وأصبحت الهلوكوست أيقونة الشر في العصر الحديث. فقد كانت نتاجاً جانبياً لسيرورة الحداثة، التي تضمنت دوماً، ومنذ البداية، أفعال تطهير عرقي. واستعمل النازيون كثيراً من إنجازات العصر الصناعي لإحداث تلك الآثار المميتة. فقد كانت معسكرات الموت محاكاة ساخرة مرعبة للمصنع بكل تفاصيله بما في هذا المدخنة الصناعية نفسها. كما استغلوا الخطوط الحديدية استغلالاً تاماً، وكذلك الصناعات الكيميائية المتقدمة، والبيروقراطية، وأساليب الإدارة الكفء. وكانت الهلوكوست نموذجاً للتخطيط العلمي العقلاني حيث يتم إخضاع كل شيء لهدف واحد محدد ومميز بوضوح. وأيضاً كانت الهلوكوست، وقد أنجبتها العنصرية العلمية الحديثة، هي الهندسة الاجتماعية النهائية لما سمي بثقافة «الحدائق» للقرن العشرين. فقد كان العلم نفسه متورطاً تورطاً عميقاً في معسكرات الموت وفي تجارب اليوجينيا التي تتم هناك. وعلى أقل تقدير، فقد برهنت الهلوكوست، أن باستطاعة الأيديولوجية العلمانية أن تحدث من الإبادة ما أحدثته أية حرب صليبية دينية.

وكانت الهلوكوست أيضاً تذكره بالأخطار التي قد تنجم عن موت الإله في الوعي الإنساني. ولقد عرّف الكهنوت المسيحي جهنم بأنها هي «غياب الرب». وبدت المعسكرات النازية إعادة إنتاج خوارقي (لا أرضي) لصورة الجحيم التي طاردت الأوربيين لمدة قرون. وقد استعادت عمليات السلخ، والتعذيب على المخلعة، والجلد، وأيضاً الصراخ والعويل والسخرية، والممسوخين، والأجساد المشوهة وألسنة اللهب، والهواء النتن، الجحيم المسيحي كما صوره الشعراء

والرسامون والنحاتون وكُتّاب المسرح في أوربا. وكانت أشويتز التجسيد الظواهرى المظلم الذى أتاح للبشر لمحة لما يمكن أن تكون عليه الحياة حينما يُفقد الحس بالمقدس. فلقد ساعدت الأديان، فى أفضل أحوالها، الناس على غرس تقدير لقدسية البشر بواسطة أساطيرها وطقوسها وممارساتها العقائدية والأخلاقية. وبحلول منتصف القرن العشرين، كان ثمة إحساس بأن العقلانية غير المقيدة قد تجد نفسها مدفوعة لأن تخلق جحيماً أرضياً، الأمر الذى كان هدفاً مواكباً لغيبة الإله. فقد كان ثمة حافز عدمى باستطاعته أن يدفع البشر الذين تملكوا قوة لم يسبق لهم تملكها أن يستهلكوا طاقتهم الإبداعية الهائلة فى التدمير الجماعى. وكان رمز الإله قد وضع حدوداً للقدرة البشرية، كما أنه فرض، فى الزمن المحافظ، قيوداً على ما يستطيع الرجال والنساء فعله. وذكرتهم الوصايا العشر والقوانين أن الدنيا ليست ملكاً لهم يفعلون بها ما شاءوا. أما الإنسان الحديث، فقد تملكه الاعتزاز بالاكتفاء الذاتى والحرية لدرجة أن مجرد فكرة وجود مشرّع إلهى ذى قوة مطلقة أضحت بغيضة له؛ وكان هذا التطور يشكل علامة على التقدم الكبير الذى حققته الكرامة الإنسانية. إلا أن الهلوكوست والجولاق أوضحا ما يمكن أن يحدث حين ينبذ البشر كل هذه القيود ويجعلون من الدولة أو الأمة القيمة العظمى. فقد كان من المحتم إذاً إيجاد أساليب جديدة يتعلم بها الناس احترام قدسية الحياة والدنيا ولا يقدم بها التكامل والمعتقدات الحديثة تنازلات لحساب رموز «ماورائية» غير كافية.

إن معسكرات الموت وسحابة عيش الغراب mushroom cloud أيقونات علينا أن نتأملها كى نتجنب المواقف الشوڤينية إزاء الحضارة العلمية الحديثة التى يتمتع بها الكثيرون فى العالم المتقدم. إلا أن هذه الأيقونات باستطاعتها أيضاً أن تمدنا ببصيرة فى الأسلوب الذى ينظر به بعض المتدينين إلى المجتمع العلمانى الحديث الذى يخبرون فيه غياب الإله. فيرى بعض الأصوليين أن الحداثة تتميز بالصلافة والشر والشيطانية؛ كما تملؤهم رؤيتهم للمدنية الحديثة أو الأيديولوجية العلمانية برعب وغضب غامر يماثل تلك المشاعر التى قد تتملك العلمانيين حينما يحدقون فى ظلمة أشويتز. وفى أواسط القرن العشرين كان الأصوليون من الديانات التوحيدية الثلاث قد أخذوا فى الانسحاب من التيار الرئيسى للمجتمع ليخلقوا

ثقافات مضادة تعكس أسلوب الأمور كما يجب أن تكون وفقاً لمعتقداتهم. ولم يكونوا ينسحبون بمجرد دافع من الغل والكبرياء، بل كان دافعهم إلى هذا هو الرعب والخوف. وفهمنا لهذا الرعب والقلق اللذين يتواجدان فى لب التجربة الأصولية أمر مهم، إذ إننا يمكننا بهذا فقط تقدير غضب الأصولية الانفعالى، ورغبتها المحمومة لملء الخواء باليقين، واعتقادها الدائم بوجود الشر المستطير.

وكان بعض اليهود قد بدءوا يرون العالم شيطانياً قبل الهلوكوست بوقت طويل. وفى الواقع، فقد عملت البشاعات النازية على تأكيد يقينهم بأن الشر الذى لا خلاص منه لا يقتصر فقط على عالم الأغيار غير اليهودى، بل إن معظم اليهود المحدثين لا يعفون من اللوم. ففى ثلاثينيات القرن العشرين كان بإمكان اليهود المحافظين للثقافة الحديثة الاستغراق الكامل فى اليشيفات (المدارس الدينية اليهودية) أو التجمعات الحسيدية Hasidic (الحركات الدينية الصوفية الحلولية). فلم تكن ثمة رغبة أو حاجة لديهم للهجرة إلى الولايات المتحدة أو فلسطين إلا أن أحداث الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين كانت تعنى أنه لا خيار للأحياء منهم سوى الهرب من أوربا والاتحاد السوفييتى. ومن ثم، ذهب بعض الحريديم Haredim (اليهود الأرثوذكس) إلى فلسطين حيث التقوا وجهاً لوجه بالصهاينة الذين كانوا متورطين حينذاك فى محاولة مستميتة لإنشاء دولة تنقذ اليهود من الكارثة القادمة.

وكانت جماعة إيداح حريديم Edah Haridis، وهى مجموعة يهود أرثوذكس متطرفين وكانوا يتواجدون فى القدس ويعارضون الصهيونية بعنف حتى قبل وعد بلفور بزمن طويل قد استقطبت تسعة آلاف فرد فقط من بين ١٧٥,٠٠٠ يهودى كانوا قد قطنوا فلسطين فى العشرينيات. ولأن أفراد هذه الجماعة كانوا مستغرقين فى نصوصهم المقدسة، فلم تكن لديهم أدنى فكرة عن كيفية تنظيم أنفسهم سياسياً. بيد أنه سرعان ما لحق بصفوفهم أعضاء من حزب «اتحاد إسرائيل» Agu-dat Israel الذين كانوا قد تعلموا قواعد اللعبة السياسية الحديثة. وكان «اتحاد إسرائيل» مازال معارضاً للصهيونية، إلا أن الأعضاء حاولوا أو يوازنوا أثر العلمانيين بإنشائهم مستوطناتهم الدينية الخاصة فى «الأرض المقدسة» حيث كان

الشباب يدرسون المواد الحديثة إلى جانب التوراة والتلمود. وقد قوبل هذا التنازل بالامتعاض الشديد من جانب الأرثوذكس المتطرفين المتشددين الذين اعتقدوا أن الحزب قد لحق «بالجانب الآخر». وولدت من هذا الصراع الداخلي بين الأرثوذكس حركة أصولية، ألهمها في المقام الأول، وكما يحدث دائماً، النزاع بين أتباع نفس العقيدة.

وكان المتحدث الرئيسي باسم جماعة الرفض الأرثوذكسية هو الحاخام حاييم إليعازر شابيرا Hayim Eleazer Shapira من منكاكش (١٨٧٢ - ١٩٣٧) وهو من أبرز قادة الحسيدية لليهود المجريين الذي بدأ حملة عنيفة ضد حزب اتحاد إسرائيل عام ١٩٢٢. وكان أعضاء الحزب، في نظره، يتعاونون مع الصهاينة ويشوهون تفكير أطفال المدارس الأبرياء «بأعشاب تنوير الأغيار السامة والأسفنتين المرير» وأيضاً «بأغاني تتحدث عن استيطان الأرض، وعن حقول وكروم أرض إسرائيل - تماماً مثل الشعراء الصهاينة». وكانوا بهذا يدنسون الأرض المقدسة المخصصة فقط للصلاة والدراسة المقدسة وهم يحرثون تربتها ذات القدسية. وفي اجتماع لهم في سلوفاكيا اتفق الراديكاليون الأشد تطرفاً من الحريديم مع الرباني شابيرا ووقعوا حظراً على أي ارتباط مع حزب اتحاد إسرائيل. وكان رأيهم في الاتحاد، الذي نشأ خصيصاً لمجابهة الصهيونية، غير دقيق، وكانت هذه المجموعة تعلم أنها تخالف أغلبية اليهود الأرثوذكس في شرق أوربا وغربها التي كانت ترفض الصهيونية بيد أنها رأت أن حظر شابيرا التعامل مع الاتحاد كان نوعاً من التطرف الشديد. إلا أنهم، ونظراً لرعبهم التلقائي من الصهيونية، رأوا أن لسياستهم الانفصالية ما يبررها. وكان من أوائل من وقعوا الحظر من الحريديم الحاخام الشاب يوائيل موشيه تايتلبوم (١٨٨٨ - ١٩٧٩) الذي أصبح فيما بعد قائد الحسيدية في ساتمار بالمجر وأشد المعارضين بين كل الحريديم للصهيونية ولدولة إسرائيل.

وحينما تأمل شابيرا وتاتيلبوم سياسة الكيبوتزات الصهيونية في فلسطين انتابهما نفس الغضب والرعب الذي انتاب الناس فيما بعد حينما سمعوا عن معسكرات الموت النازية. وألقى تاتيلبوم، الذي كان قد نجا وجماعته بصعوبة من معسكرات الإبادة النازية بأن هاجر إلى أمريكا، بمسئولية الهلوكوست كاملة على

خطيئة الصهيونية «التي أغوت أغلبية اليهود بالهرطقة الفظيعة التي لم يسمع مثيل لها منذ خلق العالم.. وليس من المستغرب أن يصب الرب عليهم غضبه». ولم ير هؤلاء الرافضون أى شيء إيجابى فى إنجازات الصهيونية الزراعية، وتحويل الصهاينة الصحراء إلى أرض مزدهرة، أو فى مهارة قادتهم السياسية وهم يحاولون إنقاذ حياة اليهود. فقد رأوا هذا «مستثيراً للغضب» و«انتهاكا» و«الانفجار النهائى لقوى الشر». فقد كان الصهاينة، حتى لو كانوا من المتمسكين بالتقاليد والتعاليم الدينية، ملحدين كفرة، وستظل مغامراتهم شراً لأنها عصيان للرب الذى أمر أن يتحمل اليهود عقاب المنفى وألا يتخذوا أية مبادرة لإنقاذ أنفسهم.

وكانت الأرض بالنسبة لشابيرا، أقدس من أن يستوطنها اليهود العاديون، وليس فقط المتمردون الصهاينة الذين لا يخفون تمردهم. فلا يستطيع العيش هناك سوى اليهود الزيلوتيين (الغيورين) المتدينين الذين يكرسون حياتهم كلها للدراسة والصلوات. وحينما يوجد شيء مقدس مثل «أرض إسرائيل» تحتشد قوى الشر لمهاجمته. وبين شابيرا أن الصهاينة كانوا مجرد التجسيد الخارجى للقوى الشيطانية. ومن ثم، تعج الأرض المقدسة نفسها بالقوى الشريرة التى «تستثير غضب وحنق الرب». فبدلاً من الإله، يقطن الشيطان أورشليم الآن، ومعه الصهاينة «الذين يتظاهرون أنهم (يصعدون) إلى الأرض، بينما هم فى الواقع يهبطون إلى أعماق الجحيم». فقد نبذ الرب الأرض المقدسة وأصبحت جحيما. كما أن «أرض إسرائيل» ليست وطناً كما يزعم الصهاينة، بل هى أرض معركة. والأشخاص الوحيدون الذين يمكنهم سكناها فى هذه الأيام، ليسوا مالكى المنازل والفلاحين، بل «المحاربين المقدسين الذين يحركهم حماسهم من خشية الرب». فهم رجال شجعان خرجوا «للقتال فى الحرب العادلة فى سبيل ما بقى من إرث الرب فى جبل أورشليم المقدس». أما المغامرة الصهيونية، فقد ملأت شابيرا بالرعب الوجودى. كما رأى تايتلبوم الصهاينة التجسيد الأحدث للكبر الشرير الذى أتى دوماً بالنوازل على الشعب اليهودى، متمثلاً فى برج بابل، وعبادة العجل الذهبى وثورة باركوشبا Bar Kochba فى القرن الثانى بعد الميلاد الذى كلف اليهود حياة الآلاف، وإخفاق الشابتاى زيفى التام. بيد أن الصهيونية هى الهرطقة الكاملة، فقد كانت الصلف المتبجح الذى هز أساس العالم نفسه، فلا عجب إذاً أن أرسل

الرب الهلوكوست.

لذا، وجب على المؤمنين أن يفصلوا أنفسهم تماماً عن هذا الشر. وكان الحاخام يشياهو مارجوليس Yeshayahu Margolis، أحد «الحسيديين» الغيورين في القدس، والذى كتب في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، أحد أشد المعجبين بشابيرا وتايتلبوم وأراد أن يصبح تايتلبوم قائداً لاتحاد الحريديم (الأرثوذكس) وابتدع مارجوليس تاريخاً مضاداً لإسرائيل الذى أكد على وجود أقلية معدة للمعركة شعرت على مر القرون أن عليها أن تنهض وتحارب اليهود الآخرين باسم الرب. فقد قتل اللاويون ثلاثة آلاف إسرائيلي من الذين عبدوا العجل الذهبي حينما ذهب موسى ليتلقى التوراة على جبل سيناء، وفضلهم الرب على باقي القبائل لهذا السبب وليس بسبب خدمتهم في المعبد. وكان موسى مؤمناً زيلوتياً (غيوراً) حارب الآخرين من اليهود طيلة حياته. كما ثار فنحاس Phinihas حفيد هارون على زميرى Zimiri رغم أنه كان أميراً لإسرائيل. وحارب اليشع Eijah أهاب Ahab وقتل أربعمائة وخمسين من أنبياء بعل. فكان هؤلاء الزيلوتيون (الغيورون) الذين كانوا يعبرون عن عاطفتهم تجاه الرب بالغضب الجامح دائماً، هم اليهود الحقيقيون ،بقايا المؤمنين. وكان عليهم أحياناً قتال الأغيار، وأحياناً أخرى محاربة اليهود. إلا أن المعركة واحدة دائماً. ومن ثم، عزل اليهود المؤمنون أنفسهم، جذراً وفرعا، عن اليهود من أمثال أعضاء حزب «اتحاد إسرائيل» الذين نبذوا الرب واتجهوا إلى الاعتقاد في الشيطان. فهم بتعاونهم مع الصهاينة «قد أضروا باليهود أكثر من أشرار الأرض جميعاً». ومن ثم، فالارتباط بهم خطيئة وتحالفٍ مع الشيطان.

ومن هنا وجبت التفرقة. فكما أن التوراة تفصل المقدس عن الدنيوى، والنور عن الظلام، والحليب عن اللحم، ويوم السبت عن باقي أيام الأسبوع، فيتحتم على المؤمنين الانفصال عمن سواهم. فلن يعود المرتدون إلى القطيع أبداً. وإن حياة الحريديم (الأرثوذكس) الحقيقيين متعبدين بعيداً عن هؤلاء اليهود الأشرار، لهى ببساطة تعبير جسدى عن الهوة الأنطولوجية التى تتواجد بينهم على المستوى الميتافيزيقى. إلا أن هذه الرؤية المخيفة كانت تعنى أنهم بحياتهم وسط هذا الشر

الشيطاني، تصبح لكل تفاصيل حياة المؤمنين أهمية كونية. فلابد وأن تكون أمور الملبس، وطرق الدراسة، وحتى أسلوب قص اللحى صحيحة صحة مطلقة. فالحياة اليهودية كانت تحفها المخاطر المهلكة، لذا حُظر أى تجديد حظراً تاماً. فمثلاً كان ينص على أنه «لابد وأن يُراعى أن تغطّى طية صدر السترة اليمنى الطية اليسرى، حيث تغطى يد الرب الأعلى المرفوعة في حيه السامي، الجانب الأيسر الذى يمثل السطوة التى هى سطوة حافز الشر». فحيث سعى الأصوليون البروتستانت إلى ملء الفراغ بالبحث عن اليقين المطلق الذى تمثله صحة التعاليم المتشددة، سعى المعادون للصهيونية من الأرثوذكس المتطرفين عن اليقين فى الاتباع الدقيق للقانون الإلهى والعادات والتقاليد. ويكشف هذا النوع من الروحانية عن خوف يمكن تهدئته فقط بالحفاظ المبالغ فيه على دقائق الحدود القديمة، وبإقامة حدود جديدة، وفصل جامد قاطع، وتمسك قوى لا عقلانى بالتقاليد.

ورؤية الرفض هذه غير مفهومة كلية لليهود الذين ينظرون إلى الإنجاز الصهيونى على أنه رائع وإنقاذى. ويلخص هذا الموقف المعضلة التى كان على اليهود والمسيحيين والمسلمين مواجهتها فى القرن العشرين؛ إذ توجد هوة لا يمكن عبورها بين الأصوليين وبين هؤلاء الذين يتبنون توجهات إيجابية تجاه العالم العلمانى الحديث. فإنه من المتعذر على المجموعات المختلفة تبنى نفس المنظور تجاه الأمور. كما أن الجدالات العقلانية غير مجدية لأن الخلاف ينبع من مستويات غريزية عميقة فى العقل البشرى. فحينما تأمل شابيرا وتايتلبوم ومارجوليس أنشطة الصهاينة البراجماتية الهادفة التى تحركها العقلانية رأوها على أنها لا ربانية، ومن ثم شيطانية. وحينما سمعوا فيما بعد عن نشاطات النازيين فى معسكرات الموت المعقلنة العملية الهادفة بأسلوب لا هوادة فيه، خبروا هذه الأمور مثل ما خبروا المغامرة الصهيونية. واعتقدوا أن كليهما يكشف غياب الرب، ومن ثم كانت هذه الممارسات شيطانية وعدمية تطأ جميع القيم التى يعتز بها الحريديم وطأً مدمراً. وإلى يومنا هذا نجد أن الملصقات وكتابات الجدران الجرافيتية فى أحياء القدس المضادة للصهيونية تساوى القادة السياسيين لدولة إسرائيل بهتلر. ويجد الشخص الغريب هذه المعاملة صادمة ومزيفة وحمقاء، إلا أنها تكشف الرعب العميق من العلمانية الذى قد يسكن قلب الأصوليين.

فمجرد فكرة إقامة مرتدين يهود دولة علمانية فى «أرض إسرائيل» هى انتهاك لأحد التابوهات. إذ إنه قد أصبح للأرض المفقودة على مر القرون قيمة رمزية صوفية (mystical) أوجدت صلة بينها وبين الرب والتوراة بأسلوب يماثل الثالوث المقدس. ومن ثم يثير انتهاكها من قِبل أناس لا يُخفون حقيقة أنهم قد نبذوا الدين نفس الخليط من الغضب والرعب اللذين يسببهما انتهاك ضريح مقدس، ذلك الفعل الذى خبره اليهود خاصة على أنه نوع من الاغتصاب. وكان كلما اقترب الصهاينة من تحقيق أهدافهم، زادت حالية اليأس الغاضب الذى عانى منه بعض الأرثوذكس الراديكاليين حتى إنه فى عام ١٩٣٨ انفصل أمرام بلاو Amram Blau وأحارون كاتزنلبوجن Aharon Katzenellenbogen اللذان كانا قد تركا «اتحاد إسرائيل» لتعاونه المفترض مع الصهاينة عن اتحاد الحريديم وكانت الجماعة اليهودية قد فرضت مؤخراً ضريبة خاصة لتغطية نفقات دفاع منظم ضد الهجمات العربية، وامتنع هؤلاء الرافضون عن الدفع. ولتبرير امتناعهم، استشهد بلاو وكاتزنلبوجن بقصة تلمودية مؤداها أنه حينما كان الحراس المسلحون ينظمون دفاعاً عن إحدى المجموعات المدينية فى فلسطين الرومانية فى القرن الثالث، قال لهم حكيمان يهوديان «لستم حراس المدينة، بل مخربيها. فإن العلماء من دراسى التوراة هم حماتها». وأطلقت الجماعة الجديدة التى شكلها بلاو وكاتزنلنوبوجن على نفسها لقباً آرامياً هو Neturei Karata أو حماة المدينة، وكان مؤدى هذا هو أن نشاطات الصهاينة القتالية ليست هى التى ستحمى اليهود بل اتّباع الأرثوذكس الورع الدقيق للتعاليم الدينية. فقد مُنح اليهود التوراة، ومن ثم فقد ولجوا منطقة لم تلجها باقى الأمم. ولا يجوز لهم أن يتورطوا فى السياسة أو المعارك المسلحة، لكن عليهم أن يكرسوا أنفسهم للأمور الروحانية. فإن الصهاينة، بإعادتهم اليهود إلى عالم التاريخ، ينبذون مملكة الرب ويدخلون مرحلة لا معنى لها وجودياً بالنسبة لهم وهم بهذا ينكرون طبيعتهم ويوردون اليهود مورد الهلاك.

وكان كلما زاد نجاح الصهاينة ازدادت حيرة «حماة المدينة»، وتساءلوا عن سر ازدهار الأشرار. وحينما تأسست دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ بعد الهلوكوست بفترة وجيزة لم يكن بوسع تايتلبوم وبلاو سوى الانتهاء إلى أن الشيطان قد تدخل فى التاريخ مباشرة ليقود اليهود إلى الكفر ومملكة الشر التى لا معنى لها. وقد

استطاع معظم الأرثوذكس والأرثوذكس المتطرفين تقبل الدولة الجديدة؛ وأعلنوا أنها غير ذات أهمية دينية، وأن اليهود الذين يعيشون فيها مازالوا في المنفى تماماً كما كانت حالتهم في الشتات. فإن شيئاً لم يتغير. وكان «اتحاد إسرائيل» على استعداد للدخول في التحاور والمفاوضات مع الحكومة الإسرائيلية كي يحمي المصالح الدينية لليهود تماماً كما فعلوا مع حكومات الأغيار في أوربا. إلا أن «حماة المدينة» لم يتقبلوا شيئاً من هذا القبيل، فقد قاموا بعد إعلان الدولة مباشرة في ١٤ مايو عام ١٩٤٨ بفرض حظر على المشاركة في الانتخابات ورفضوا أي تمويل حكومي ليشيفاتهم وأقسموا ألا تخطو أقدامهم أية مؤسسة حكومية. وقاموا أيضاً بتصعيد هجومهم على «الاتحاد» الذي رأوا أن قبوله للدولة هو رأس الإسفين المدبب. وقال بلاو «لو أننا قللنا النزر اليسير من بغضنا للشر والغواة والمفسدين، وإذا نحن كسرنا هذا الفصل الذي تحتمه علينا توراتنا المقدسة.. فسيفتح الطريق لكل ما هو محظور، لأننا سنترك الصراط المستقيم الضيق إلى الصراط المعوج الشرير». فالمغامرة الصهيونية التي اجتذبت كل اليهود تقريباً بعيداً عن الرب، كانت تدفعهم في اتجاه إنكار عدمي لكل القيم الرفيعة المقدسة.

وكانت كلما رسخت جذور الصهيونية في الدولة الجديدة وكلما ازداد نجاح الدولة أصبح استنكار «حماة المدينة» أكثر عمقاً وتمسكهم بالمبادئ أكثر صرامة. فلم تكن ثمة فرصة للتصالح، لأن دولة إسرائيل كانت من خلق الشيطان. وكما بيّن تايتلبوم فإنه يستحيل على اليهودي «أن يتمسك بالإيمان بالدولة وبالإيمان بالتوراة المقدسة لأنهما طرفا النقيض الكاملان». فحتى لو كان السياسيون والوزراء حكماء تلموديين ورعين في اتباعهم الوصايا العشر، فستظل الدولة كفراً شيطانياً لأنها تمرد على الرب ولأنها حاولت انتزاع الخلاص وتقديم آخر الأيام عن موعده. ولم يكن لدى «حماة المدينة» وقت أو صبر على «اتحاد إسرائيل» في تمرير تشريعات دينية من خلال الكنيست. فلم تكن محاولة الحد من استعمال المواصلات العامة يوم السبت بالقانون، أو ضمان إعفاء طلبة اليشيفات من الجندية عملاً ورعاً. إذ إن هذا كان مجرد تحويل للقانون الإلهي إلى قانون بشري وكان هذا مرادفاً لإبطال التوراة وانتهاك التشريع Halakhah. وفي هذا الضوء قال الحاخام شيمون إسرائيل بوسن أحد كبار الباحثين في جماعة حسديم ستمار -Satmar Hasi

dim في نيويورك عن أعضاء «حزب الاتحاد» في الكنيست «سحقاً لهم هذا العار، فلأن يجلس من يرتدون تمائم الصلاة في مجمع الأشرار الذى يدعى الكنيست كل يوم، ويوقعون بأسمائهم على زيف، ويزيفون توقيع الرب المقدس جل جلاله فلتنتقم السماء. فإنهم يقررون ما إن كان بالإمكان وطء حقيقة التوراة بالأقدام أو منح التوراة السلطة عن طريق أخذ الأصوات».

بيد أن الجميع، بمن فيهم «حماة المدينة» أحسوا جاذبية الصهيونية. فثمة أهمية لوصف بلاو الصهاينة بالغواية. فإن وجود دولة يهودية في «أرض يهودية» غواية تجتذب الروح اليهودية بشدة. ويمثل هذا جزءاً من معضلة الأصولية. فكثيراً ما يشعر الأصوليون بسحر وجاذبية الإنجازات الحديثة التى يحاولون الابتعاد عنها وقد تملكهم الرعب. فتصوير الأصوليين البروتستانت للمسيخ الدجال كشخص مخادع وساحر مقنع يعكس شيئاً من نفس الصراع. فثمة توتر قابل للانفجار في الرؤية الأصولية. وكما أوضح بلاو، فإن ورع المعادين للصهيونية هو «كراهية» قائمة على مبادئ، ويصحب الكراهية دوماً الحب غير المعلن. فرغم أن الحريديم (الأرثوذكس) يشعرون بالغضب الشديد حينما يتأملون دولة إسرائيل، فإنهم لا يقتلون؛ ويكتفون إلى يومنا هذا بإلقاء الحجارة على السيارات في إسرائيل التى يخرق أصحابها القانون بقيادتها يوم السبت، أو يهاجمون منزل حريدى Haredi لا يحيا أصحابه وفقاً للمعايير المتوقعة كأن يقتنوا جهاز تليفزيون أو يسمح فيه الزوج لزوجته بارتداء ملابس غير محتشمة. وينظر لأعمال العنف هذه على أنها «تقديس لاسم الرب» وضربة موجهة إلى قوى الشر التى تحيط بالحريديم من كل النواحي وتهدد بابتلاعهم. بيد أنه ليس من المستحيل القول بأن هذه الهجمات العنيفة هي محاولة لقتل توق مدفون وجاذبية في أعماق القلوب.

ويكون الحريديم المعادون للصهيونية أقلية ضئيلة. فهناك ما يقرب من عشرة آلاف فقط في إسرائيل وبضع عشرات الألوف في ا لولايات المتحدة. إلا أن تأثيرهم كبير. فرغم أن معظم الأرثوذكس المتطرفين يؤازرون الصهيونية، إلا أن «رعاة المدينة» والراديكاليين الآخرين من أمثال حسيديم ستمار يجابهونهم بالأخطار لتعاونهم الوثيق مع الدولة. كما يذكر انسحابهم من دولة إسرائيل، الذى يصرون عليه، الحريديم الأقل حماساً، والذين ما فتئوا يشعرون بفقدان

نقائهم وأصالتهم نتيجة لتعاونهم مع الدولة، أنه مهما بلغت قوة ونجاح الدولة بالمعايير الدنيوية، فمازال اليهود فى حالة منفى وجودى، وأنهم ليس باستطاعتهم المشاركة المشروعة فى الحياة السياسية والثقافية للعالم الحديث.

ويرادف رفض الحريديم تقبل إسرائيل، سوى على أنها خلق شيطانى، الفعل التمردى الدائم ضد الدولة التى يعيش فيها الكثيرون منهم. فحينما يلقون بالأحجار على السيارات أيام السبت، أو يمزقون الملصقات التى تعرض النساء شبه العاريات فى إعلانات عن ثياب البحر، فإنهم بذلك يعلنون عصيانهم لروح الدولة اليهودية حيث المعيار الوحيد لأى فعل هو فائدته العقلانية العملية. فالأصوليون فى الديانات السماوية الثلاث ثائرون ضد منطق العقلانية البراجماتى المهيمن على المجتمع الحديث الذى يُقصى العنصر الروحانى ويرفض القيود التى يفرضها المقدس. إلا أنه نظراً لعظم قوة المؤسسة العلمانية تجد الأغلبية نفسها مجبرة على قصر ثورتهم على أفعال رمزية. كما يعمل إحساسهم بالضعف، واعترافهم الضمنى باعتمادهم على الدولة، فى حالة الحرب مثلاً، على تزايد غضب الأصوليين. ومن ثم، يقتصر احتجاج معظم الأصوليين على تصميمهم على الانسحاب من الدولة العلمانية وعلى تأسيس ثقافة مضادة تتحدى قيمها فى كل المناحى. ويحفز مجتمع الحريديم البديل الرغبة فى ملء الفراغ الذى خلقته الروح الحديثة. وهذا الفراغ، بالنسبة لليهود بعد الهلوكوست، فراغ نابض وحى بشكل مرعب. فيشعر الذين نجوا أن عليهم إعادة إقامة المجالس الحسيدية واليشيفات المسناجدية Misnagdic فى إسرائيل والولايات المتحدة. ويعتبر هذا الفعل فعلاً إيمانياً يدينون به لملايين الحريديم الذين ماتوا فى معسكرات هتلر، وأيضاً فعل عصيان ضد قوى الشر. ويعتقد هؤلاء أنهم يوجهون ضربة نيابة عن المقدس بمنحهم المؤسسات الحريدية فرصة جديدة للتواجد، وأيضاً فرصة لإحياء هذا العالم الميت وجعله أقوى من أى وقت مضى. لذا أقيمت يشيفات جديدة فى إسرائيل والولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. ففى عام ١٩٤٣، أنشأ الحاخام آرون كوتلر (١٨٩١ - ١٩٦٢) أول يشيفا لتوانية حينما أنشأ بيس مدراش جدولاه Bais Midrash Gedolah فى نيوجرسى على نموذج يشيفات فولجين Volozhim ومير Mir، وسولبودكا Solbodka. وأصبحت يشيفة بنى براك Bnei Brak مدينة

للتوراة قرب تل أبيب وجذبت يشيڤاتها المؤسسة حديثاً طلبة من جميع أنحاء إسرائيل والشتات. وكان الحاخام آبلاهام ييشاياهو كارليتز (١٨٧٨ - ١٩٤٣) هو روحها الموجهة، وكان أيضاً يعرف باسم هازون إيسن (وهو أحد عناوين كتبه). وتسببت هذه المؤسسات فى أن تجعل اليشيڤا أكثر مركزية فى حياة الحريديم من أى وقت مضى. وأصبحت دراسة التوراة تستمر طوال الحياة. وتستغرق الوقت كله. ويواصل الرجال الدراسة بعد الزواج وتقوم زوجاتهم بالإنفاق عليهم. وتصبح كوادر الباحثين الذين يعيشون فى اليشيڤات ويغرقون أنفسهم تماماً فى دراسة النصوص المقدسة على غير اتصال بالعالم الخارجى سوى فى أضيق الحدود، الحراس الجدد لليهودية.

واعتقد كوتلر أن تلاميذه يحافظون على وجود العالم أجمع. فهدف الرب من خلق السماوات والأرض هو أن يدرس الرجال التوراة. فبدراسة الشعب اليهودى للقانون المقدس (الناموس) آناء الليل والنهار يصبح بإمكانه تحقيق مهمته بالنسبة للعالم. فإن هم توقفوا «فإن الكون سرعان ما سيدمر». وقد نشأ هذا التدين نتيجة للاقتراب المباشر الوثيق من العدمية التامة. ومن ثم، اعتبرت أية دراسة علمانية إهداراً للوقت وأيضاً مرادفة للذوبان فى ثقافة الأغيار القتلة. كما أن أى شكل من أشكال اليهودية مثل الصهيونية المتدينة، والإصلاح، والمحافظين، والأرثوذكسية الجديدة، التى تحاول استيعاب أوجه من الثقافة الحديثة، غير شرعية. فلا يجوز أن توجد مثل هذه التنازلات مع عالم كان لتوه قد كرس نفسه لمحق اليهود. وعلى اليهودى الحق عزل نفسه عن هذا العالم وتكريس نفسه كلية للنصوص. وعكست يشيڤات ما بعد الحرب، بشكل يميزه الأسى، الروحانية الأصولية. فالنصوص المقدسة هى كل ما تبقى من مجابهة اليهود الساحقة مع الحداثة أثناء القرن العشرين. لقد تم قتل ستة ملايين يهودى، ودمرت كل اليشيڤات والمؤسسات الحسيدية، ومعها عديد من الأعمال الكلاسيكية، للعلوم اليهودية؛ كما اختفى أسلوب حياة الغيتو إلى الأبد ومعه المعرفة الحميمة بقرون من الطقوس الموروثة. وإزاء ما قام به الصهيانة من تدنيس الأرض المقدسة، فإن ما يستطيعه اليهودى الغيور المتحمس المتدين هو التمسك بالنصوص التى هى حلقة الصلة الأخيرة بينه وبين المقدس من أجل ملء الفراغ.

وكان التدمير الذى أحدثته الهلوكوست قد غير من طبيعة دراسة التوراة. ففى عالم الغيتو، كانت كثير من الطقوس والممارسات الموروثة متقبلة كأمر مفروغ منه، ولم يكن ثمة أسلوب بديل للحياة أو لاتباع التوراة. وكانت الأجيال الأولى من اللاجئين يعرفون بدقة كيف تمارس هذه الطقوس. إلا أن أبناءهم وأحفادهم فقدوا الرغبة فى إعادة خلق أسلافهم الذين قتلوا، ولم يكن لديهم علم تلقائى بهذه العبادات المضادة، والتى كانت بحاجة إلى أن تدون تدويناً رسمياً، وكانت الوسيلة الوحيدة لاستعادة عالم التوراة الذى كان فى طريقه إلى الأفول هى تمشيط النصوص بحثاً عن فتات المعلومات المتناثرة. ومنذ خمسينيات القرن العشرين، أصبح فى اليشيفات فيض من الدراسات المتخصصة المحددة التى تصف بالتفصيل الدقيق المحدد أساليب وممارسات كانت طبيعية ومتعارفاً عليها فى عالم ما قبل الهلوكوست فى أوربا. وكان لكل جيل تالٍ أن يعتمد على هذه الأبحاث أكثر من الأجيال التى سبقته. ونتيجة لما حدث من تدمير، أصبحت الحياة اليهودية مرتبطة بالنص ومعتمدة على الكلمة المكتوبة أكثر من أى وقت مضى.

وتميزت الأصولية اليهودية بصرامة جديدة، فبحلول ستينيات القرن العشرين لاحظ الحاخام سيملا إلبرج، وكان فى زيارة لبنى براك، أن ثمة «ثورة واسعة فى الانحياز الكلى للحياة الدينية». فقد كان يهود «مدينة التوراة» يتبعون القانون الدينى بصرامة أكثر من أى وقت مضى. وكان هذا الجهد لإطاعة القانون، بشكل كامل أكثر من ذى قبل، بطولياً؛ فقد كان أسلوباً لتجسيد المقدس فى عالم كان قد أُخلى من الرب بشكل فظ. وكان الحريديم فى بنى براك يجدون أساليب لدقة اتباع الشكليات والالتزام الدقيق بأمور مثل قواعد الطعام والتطهر حتى لو أدى ذلك إلى جعل حياتهم أكثر صعوبة.

وكان الحازون إيسن هو من أسس هذه النغمة لدى وصوله لأول مرة إلى فلسطين فى الثلاثينيات من القرن العشرين. وكانت جماعة من الصهاينة قد توجهت إليه بتساؤل؛ فقد كانوا يريدون اتباع القانون الزراعى اليهودى فى مستوطنتهم وأن يزرعوا الأرض طبقاً للتوراة. وكان هذا يعنى أن تترك أرضهم مرة كل سبع سنوات دون زراعة لإراحتها كما ينص القانون. ولو أنهم اتبعوا هذه «السبتية» لتسبب هذا فى متاعب كثيرة، بالإضافة إلى أن تلك الممارسات مغايرة تماماً لأساليب الزراعة

الحديثة التي كانت مصممة على أساس إعطاء أعلى عائد وكفاءة. وكان الحاخام كوك قد وجد منفذاً قانونياً للمستوطنين، إلا أن الحازون إيسن عارض هذا التسيب بصلابة. وقال إن التحدى كان يكمن بالتحديد فى الصعوبة. فقد كان «القانون» يتطلب أن يضحى الزارع بازدهاره من أجل خير أعلى. وكان المقصود بالسنة «السبتية» الاحتفاء بقدسية الأرض كى يدرك اليهود مالها من حرمة مثل جميع الأشياء المقدسة لأنها، جوهرياً، منفصلة عن احتياجات ورغبات الأفراد. فلا يجوز أن يستغل اليهود الأرض من أجل منفعتهم فقط، وأن يحلبوها من أجل إنتاجية متزايدة، وأن يخضعوها لمشاريع أكثر فائدة اقتصادياً. فعلى المزارع المتدين بحق أن يتحدى مادية الرواد العلمانيين العقلانية، والتى قد تكون صهيونية إلا أنها ليست يهودية على الإطلاق.

وفى بنى براك تولى الحازون إيسن الإشراف على ما أسماه الحاخام إيلبرج «عالم التشدد» وعلّم تلاميذه أن يجدوا «أكثر الطرق تشدداً وصرامة وحرصاً على الشكليات» فى اتباع الأوامر. وسيميزهم هذا النظام عن الروح البراجماتية للحداثة بشكل جذرى. ولم يلق هذا النمط من التشدد قبولاً من المؤسسة الحاخامية فى المجموعات اليهودية التقليدية فى أوربا حيث احترم الحاخامات وساوس الأفراد بشأن دقائق «القانون»، إلا أنهم لم يكونوا ليسمحوا بفرض هذه الصرامة على المجموعة ككل خوفاً من الانقسامات فمثلاً، لن يتمكن اليهود الذين قدموا فى مجموعات ذات معايير أشد صرامة بشأن ذبح الحيوانات من الأكل مع اليهود الذين يفسرون تلك التعاليم بشكل أكثر رحابة. كما أن الصرامة المفرطة مهينة لحكماء الماضى العظام الذين لم يتشددوا فى الشكليات فى مثل هذه الأمور. فقد كان هؤلاء الحاخامات يميلون إلى التساهل فى تفسير التوراة، ولا يجوز للصفوة الروحانية أن تجعل من اتباع التعاليم أمراً محالاً بالنسبة لليهود العاديين.

وكانت الصرامة الثورية لبنى براك جزءاً من الثقافة المضادة التى حاول الحريديم خلقها. فقد أسست معياراً دينياً نقيضاً لروح الحداثة المعقلنة التى جعلت من الكفاءة والبراجماتية المعايير الأساسية. ففى الوقت الذى كان يهود الإصلاح، أو المحافظون، أو الأرثوذكس الجدد يحاولون الاستغناء عن بعض أجزاء القانون وإيجاد حياة دينية أكثر استرخاء وعقلانية، رفض الحريديم الذين التزموا التزاماً صارماً

بالتعاليم أية تنازلات لمعايير مجتمع التيار الرئيسى. ولاحظ الحاخام إيلبرج فى زيارته لبنى براك أنهم قد أصبحوا «عالماً مستقلاً». فلم ينسحب اليهود الحريديم فقط من المجتمع الحديث، بل إنهم عزلوا أنفسهم عن اليهود الأقل صرامة. وأصبحوا بحاجة إلى «جزارين مختلفين، ومحلات تراعى طعام الكوشر بشكل أكثر تشدداً، وحمامات طقوسية خاصة. فقد كانوا يطورون هوية مميزة فى مواجهة مزاج العصر السائد».

وبالمثل، فلم يكن الطلبة فى اليشيفات يدرسون من أجل الحصول على معلومات يمكنهم الاستفادة بها فيما بعد كما فى حالة الكليات العلمانية. فلا يمكن مثلاً، تطبيق الكثير من قوانين التوراة التى تتعلق بطقوس المعبد والأضحيات الحيوانية حالياً. كما أن قوانين الضرر والتعويض عن الأذى لن يطبقها سوى المخلّص، (المشيح) حينما يعود لإرساء مملكة الرب. إلا أن الطلبة كانوا يقضون الساعات والأيام وحتى السنين وهم مستغرقون فى مناقشات زخمة حول هذه التشريعات البالية مع مدرسيهم، لأنها قوانين الرب. فإن ترديد الألفاظ العبرية التى تكلم بها الرب (بمعنى ما) مع موسى على جبل سيناء هى نوع من التواصل مع المقدس. كما أن تفحص كل تفاصيل القوانين يمكّن الطلبة من الولوج الرمزى إلى عقل «الرب». ففى عصر نُبذ فيه القانون الإلهى على هذا النحو المرعب، يصبح على اليهود اتباعه بدقة أكثر من أى وقت مضى. كما أن اعتياد الطالب أكثر على آراء حاخامات الماضى العظام التشريعية، يعتبر أسلوباً لإدخال هذا الموروث فى عقله وقلبه لإقامة تواصل مع الحكماء. وكانت طرق الدراسة فى اليشيفات بنفس درجة أهمية المادة المدروسة، ولم يكن هدف التعليم هناك هو تسيير الحياة فى هذا العالم بل السعى وراء المقدس فى مجتمع حاول إبعاد الرب. وكان كل شئ فى اليشيفات مختلفاً عنه فى العالم العلمانى الخارجى حيث كان الرجال الذين كانوا يعتبرون الجنس الأسمى يخرجون للعمل فى الخمسينيات، بينما تظل النساء معزولات فى المنازل. أما بين الحريديم فإن الجنس الأدنى هو الذى يخرج إلى مايعتبره الأغيار العالم «الحقيقى»، بينما يقضى الرجال حياتهم فى عزلة وحماية مع حقيقة اليشيفا الحقة. فقد كان الجيش فى إسرائيل العلمانية فى سبيله لأن يصبح مؤسسة شبه مقدسة، وكان التجنيد إجبارياً للجنسين، وكان

الرجل يظل احتياطياً في وحدته العسكرية طوال سنوات حياته النشطة كلها. أما طالب اليشيڤا، فكان معفواً من التجنيد، وأعطى ظهره لقوات الدفاع الإسرائيلية واعتقد أنه هو «الحامي» الحق للشعب اليهودي الذي يقف في الصفوف الأمامية في الحرب المقدسة ضد قوات الشر التي كانت تضغط بعدوانية على اليشيڤا من جميع الاتجاهات.

وبالنسبة للحريديم، فإن الحداثة، حتى في دولة إسرائيل، هي مجرد تجليات الجالوت Galut أو حالة النفي والاغتراب والابتعاد عن الرب. وقد كشفت الهلوكوست عن طبيعة هذه الحالة الجوهرية الشريرة. فليس من المفترض أن يشعر اليهودي أنه ينتمي لهذا العالم؛ رغم أن إحدى المفارقات هي أن التعليم التوراتي كان يموّل بإغداق في إسرائيل والولايات المتحدة، وازدهر هناك أكثر من أي وقت سابق. إلا أن الطلبة كانوا يتعلمون أن ينعزلوا عن العالم العلماني. وكما بين أحد التربويين الحريديم، فإن اليشيڤات لم تعلم الشباب «التكريس الكلي للتوراة» فقط، بل أيضاً كيفية «الابتعاد عن تجارب هذه الحياة». وكانت أسوار اليشيڤات تذكرة دائمة بأن التوراة لا يمكن أبداً أن تتآلف مع الجالوت (حالة الابتعاد عن الرب). وهدفت هذه الثقافة المضادة إلى زيادة انعزال الطلبة عن التيار الرئيسي. وكما لاحظ آفرام وولف في كتابه «التعليم في مجابهة الجيل» (١٩٥٤) فقد كرّس طالب اليشيڤا لمهمة إحياء عالم آبائه وأجداده بالتقابل مع عدم مبالاة العلمانيين بهذا. وقال «في هذا كله، نحن نقف بمفردنا. فنحن نختلف عن كل من حولنا من مؤرخين مصلحين.. وشعراء). الذين ينظر إليهم جميع الآخرين على أنهم عظماء». فحتى في الدولة اليهودية كان الحريديم منعزلين: «إن الشوارع يطلق عليها أسماء أفراد من التاريخ ننظر إليهم نحن نظرة سلبية مطلقة، إننا نقف وحدنا».

ويتمثل تمرد الحريديم على الحداثة العقلية إلى حد كبير في الانعزال. إلا أنه في هذه الفترة عمد الحسيديم اللوباڤيتش الذين طالما أضمروا نزعات قتالية في «حبد» روسيا إلى تبني الهجوم فقد كان البلشوفيك قد قاموا بإبادة حبد تقريباً في روسيا. وأغلقت المدارس اليهودية واليشيڤات، وأدينت الدراسات التوراتية باعتبارها مضادة للثورة، وكان التحدي يعني التجويع والسجن وحتى الموت. ورأى

الربى السادس، جوزيف إيزاك سنورسن (١٨٨٠ ـ ١٩٥٠) هذه الإجراءات على أنها «آلام المخاض للمخلّص» (المشيح) . فلم يمكن كافياً أن ينعزل المتدينون عن العالم : فلابد للحسيديم أن يحاولوا فتح (هزيمة) العالم الحديث من أجل الرب . وقام الربى بتنظيم عالم يهودى سرى فى روسيا قام فيه خريجو يشيڤات حبد بتدريس التوراة والتلمود، وتعليم شباب اليهود اتباع التعاليم والأحكام. وواصل جوزيف إيزاك سنورسن عمله من بولندا بعد نفيه، وقام بإعادة تنظيم منشآته ومركزتها بأساليب حديثة، واستعمل تقنيات الاتصال الحديثة ليبقى على اتصالاته مع اللوباڤيتش فى جميع أنحاء العالم. وحينما أجبر الربى على الفرار من هتلر ووصل إلى الولايات المتحدة واصل مهمته وبدأ حملة دعائية لاستعادة اليهود الذين اندمجوا فى المجتمعات الحديثة، وشعروا بأنهم خرجوا عن أسلوب حياتهم فى العالم. وكان ثمة امتداد وتجاوز بدلاً من الانعزال. وفى عام ١٩٤٩ اتخذ الربى خطوة هامة بأن أنشأ كفار حبد، أو أول مستوطنة حسيدية فى إسرائيل. ولم تكن حدة عدائه للصهيونية قد قلّت مقدار ذرة، لكنه اعتقد بوجوب وصول رسالته إلى اليهود فى «أرض إسرائيل» المنتهكة فى تلك الأيام الأخيرة.

وتوفى الربى عام ١٩٥٠، وتلاه صهره الربى مناحم مندل سنيرسون (١٩٠٤ ـ ١٩٩٤) . وكان توليه تطوراً يبعث على الدهشة، ويعكس استعداد حبد لاحتضان العالم العلمانى من أجل تغييره. ولم يكن الربى السابع قد تعلم فى اليشيڤا، بل تلقى تعليماً حديثاً. فقد درس الفلسفة اليهودية فى برلين والهندسة البحرية فى السوربون. وحينما وصل إلى الولايات المتحدة عام ١٩٤١ عمل فى الأسطول البحرى، إلا أنه كان يساعد صهره أيضاً فى مهمته، أى أن الربى كان نتاج العالم الحديث. واستطاع سنيرسون تجنيد الحسيديم التابعين له فى حملة صحفية واسعة وكفء من أجل خلاص اليهود فى جميع أنحاء العالم. ولم يقتصر على أن يجعل من طلبة اليشيڤات فقط جنود الخلاص الوحيدين فى جيشه، بل تخطاهم إلى كل فرد يهودى. وأعد الربى حملته بمهارة، وقام فى السبعينيات بشن هجوم مضاد ضد العلمنة والذوبان. وأرسل بآلاف من شباب اللوباڤيتش من الرجال والنساء لإنشاء منازل حبد فى المدن البعيدة حيث كان اليهود، إما معلمنين، أو يمثلون أقلية. وكانت تلك المنازل عبارة عن مراكز «يتوقف فيها

الأفراد للتزود بالمعلومات عن اليهودية وتقام فيها مراسم وطقوس أيام السبت والأعياد تلقى فيها المحاضرات والدروس. وبُعث ببعض الشباب الحسيديم إلى المدن الجامعية والشوارع فى أمريكا لاستوقاف المارة من اليهود وإقناعهم بأن يمارسوا التقاليد اليهودية فى العلن مثل ارتداء تميمة الصلاة والصلاة جهراً. وكانت الفكرة من وراء هذا هو أن تلمس «الشرارة» المقدسة التى تسكن روح كل يهودى وتوقظ قداسته / ها الجوهرية.

وكان الربى متآلفاً مع العالم. فقد كانت معلوماته العلمية تتعايش مع المنطق الأسطورى الروحانى لحسيديم حبد. ولم تُسرق منه رؤيته للشرارات المقدسة. وكان له أن يطور نفسه كمخلّص قوى ويكسب انتخابات قيادة حبد بأن زعم أنه على اتصال روحانى مع الربى السادس. وكان منطق العقل ومنطق الأسطورة الروحانى يكملان أحدهما الآخر كمصدر للبصيرة فى روحانيته. وكان يفسر الإنجيل حرفياً كأى أصولى بروتستانتى، ويعتقد أن الرب قد خلق العالم فى ستة أيام منذ أقل من ستة آلاف عام. إلا أنه كان يؤمن أيضاً بأن اكتشافات العلم الحديث عن الصلة بين الجسد والروح، أو المادة والطاقة تؤدى بالبشرية إلى تقدير أفضل للوحدة العضوية للحقيقة، (كلية) الأمر الذى سيحدو بالبشر لأن يتوجهوا نحو التوحيد. وكانت حملته الهائلة منظمة وفقاً لأساليب حديثة،و عرف كيف يستغل مواهبه فى التحدث مع الرجال والنساء والمعلمنين. إلا أنه يبدو أن أساطير وتصوف حبد هى التى منحت اللوبافيتش الثقة ليقوموا بهجمتهم فى العالم بدلاً من الانسحاب الدفاعى منه. فقد تحول الربيون فى العصر الحديث إلى تضاد مع روح التنوير بيد أن الربى سشور زلمان، مؤسس حبد وأول ربى لها قد ساعد الحسيديم على أن يطوروا نظرة إيجابية على عالم اليوم. وبدا الربى السابع وقد عاد إلى هذه الروح الأصلية واستعمل مقدراته العقلانية فى سياق أسطورى كما فعل زلمان فقد رفض حبد أن يقبلوا الفصل بين المقدس والدنيوى لأن كل شىء مهما كان وضيعاً أو أرضياً يحمل شرارة المقدس. فليس ثمة ما يدعى «يهودياً علمانياً»، فحتى الأغيار لديهم استعداد للقداسة. ثم بدأ الربى السابع فى آخر أيامه مهمة باتجاه الأغيار من الأمريكيين ليقينه من اقتراب «الأيام الأخيرة». وقال عنهم إنهم عاملوا اليهود معاملة حسنة. وقد عانى اللوبافيتش فى العصر الحديث، وواجهوا

الفناء إلا أن الربى علمهم ألا يروا حالة النفى والاغتراب «الجالوت» فى ضوء شيطاني كلى، وألا يضمروا أوهام البغض والانتقام، بل أن ينظروا إلى العالم من منطلق أنهم باستطاعتهم إدخال المقدس إليه مرة أخرى.

وسيقوم الأصوليون البروتستانت فى الولايات المتحدة فيما بعد بهجمة مضادة ضد الحداثة التى هزمتهم. إلا أنهم كانوا يركزون، فى الفترة التى نناقشها، على خلق ثقافتهم الدفاعية المضادة. فبعد محاكمة سكوبس انسحب الأصوليون البروتسانت من المشهد العام إلى كنائسهم وكلياتهم. وافترض المسيحيون الليبراليون أن مأزق الأصولية قد انتهى. وبدت الجماعات الأصولية، بنهاية الحرب العالمية الثانية هامشية وغير هامة، واجتذبت طوائف التيار الرئيسى أغلبية المؤمنين. إلا أن الأصوليين، بدلاً من أن يختفوا، كانوا يؤسسون لأنفسهم جذوراً قوية على المستوى المحلى. وكان مازال عدد لا بأس به من المحافظين فى طوائف التيار الرئيسى. وكانوا قد فقدوا الأمل فى التخلص من الليبراليين؛ إلا أنهم لم يتخلوا عن اعتقادهم فى «الأصول» وابتعدوا عن الأغلبية. وأقام الأفراد الأكثر راديكالية بينهم كنائسهم خاصة «قبل الألفية» واعتقدوا أن انعزالهم عن الليبراليين الكفرة فى فترة انتظارهم للحظة النشوة الكبرى (الاختطاف إلى السماء) كان واجباً مقدساً. وبدءوا فى تكوين شبكات وتنظيمات جديدة تحت توجيه من جيل جديد من الإنجيليين. وبحلول الثلاثينيات من القرن العشرين كان هناك خمسون كلية إنجيل أصولية على الأقل فى الولايات المتحدة. وتم إنشاء ست وعشرين أخرى فى خلال سنوات الكساد. وكانت كلية ويتون Wheaton الأصولية فى إلينوى أسرع كلية للعلوم الإنسانية نمواً فى الولايات المتحدة. وكوّن الأصوليون أيضاً إمبراطوريتهم للنشر والإذاعة. وحينما وصل التليفزيون فى الخمسينيات بدأ بيلى جراهام، وركس هامبارد، وأورال روبرتس حياتهم كرجال دين شباب بالتبشير عبر التليفزيون، ليحلوا محل المبشرين الإحيائيين المتنقلين القدامى. ووصلت الشبكات الإذاعية غير المرئية الضخمة، الأصولين بعضهم ببعض فى طول البلاد وعرضها. فقد شعروا أنهم (غرباء) ودُفع بهم إلى هامش المجتمع إلا أن كلياتهم الجديدة ومحطاتهم الإذاعية والتليفزيونية أمدتهم بوطن فى عالم معادٍ.

وكانت كليات الأصوليين البروتستانت معاقل آمنة مقدسة وسط الدنيوية

المحيطة أرسوا فيها قواعد ثقافتهم المضادة. وحاولوا تأسيس القداسة بواسطة الفصل أو العزل. وكانت كلية بوب جونز التى أنشئت فى فلوريدا عام ١٩٢٧ ثم انتقلت إلى تينسى، قبل أن تجد موطنها النهائى فى جرنڤيل بكارولينا الجنوبية، مثالاً ونموذجاً لروح المؤسسات الأصولية. ولم يكن المؤسس، وهو إنجيلى ينتمى إلى أوائل القرن العشرين، مفكراً، لكنه أراد إنشاء ما أسماه مدرسة «آمنة» تساعد الشباب على الاحتفاظ بعقيدتهم وهم يعدون أنفسهم لمحاربة الإلحاد الذى هيمن على الجامعات العلمانية، كما اعتقدوا. وكان الطلبة هناك يتعلمون المسيحية المعقولة إلى جانب العلوم الإنسانية. وكان على كل طالب دراسة مقرر إنجيلى واحد على الأقل وأن يحضر الصلاة فى كنيسة الكلية وأن يتمسك بأسلوب الحياة «المسيحية» مع التقيد بقواعد صارمة فى الزى والتفاعل الاجتماعى، ولقاءات الإناث مع الذكور. وأصر بوب جونز على اعتبار العصيان والخروج على الجماعة خطايا لا تغتفر ليس ثمة تساهل بشأنها. وكان على هيئة التدريس والطلبة على السواء الالتزام بالقواعد. وكانت جامعة بوب جونز عالماً فى حد ذاته. واتخذت القرار الصعب فى عدم السعى وراء الاعتراف الأكاديمى بها من منطلق أن أية تنازلات مع المؤسسة العلمانية خطيئة. ومكنت هذه التضحية الجامعة من فرض تحكم شديد على القبول والمناهج ومصادر المكتبة.

وكان هذا التنظيم جوهرياً إذ علّم طلبة جامعة بوب جونز أنهم فى حالة حرب. ويوضح كتيب عن الجامعة أنها «ضد كل الهجمات الإلحادية والغنوصية وهجمات أصحاب التوجهات الإنسانية على الكتاب المقدس». ومن ثم، جميع مواقف «ما يسمى بالحداثة» و«الليبرالية» و«الأرثوذكسية الجديدة» والتنازلات اللاإنجيلية «للاإنجيليين الجدد» والممارسات اللاإنجيلية «للكارزميين». فقد اعتزل الطلبة وأعضاء هيئة التدريس العالم ليحموا عقيدتهم. وطبقاً لبوب جونز الابن، فإن هذه العزلة هى «الأساس والقاعدة لشهادة وبيّنة أصولية». ومن معقل العقيدة هذا، يدافع الطلبة دفاعاً قتالياً عن «المرجعية الإنجيلية وعصمتها من الخطأ بأن يهاجموا «أعداء العقيدة». ولم يكن لجامعة بوب جونز تأثير كبير على الحياة الأكاديمية الأمريكية، إلا أنها ذات تأثير كبير على الأمة المسيحية. فقد أصبحت هذه الجامعة أكبر مصادر الإمداد بالمدرسين الأصوليين فى البلاد، ويعرف عن خريجيها قوة التحكم فى

النفس والدافع الذاتي، وإن كان يعوزهم سعة المعرفة.

وكانت كليات الإنجيل والجامعات الأصولية التي أنشئت في تلك السنوات قلاعاً انفصالية مثل يشيفات اليهود. فقد شعرو الأصوليون أن عقيدتهم معرضة للخطر، إذ تم إبعادهم عن مركز الحياة الأمريكية، وتعلموا أن يعتبروا أنفسهم «خارج البوابة». وكانت نزعتهم القتالية تعبيراً عن غضب عميق. وطفا هذا الغضب في مقولات المسيحيين المتطرفين في تلك الفترة الذين عبروا عن المخاوف والكراهية والتحيزات المرتبطة بقطاعات السكان الأشد تهميشاً. فقد سافر جيرالد وينرود إلى ألمانيا النازية في الثلاثينيات وعاد وهو مصمم على فضح «الخطر اليهودي» للشعب الأمريكي. وكان وينرود معمدانياً قام بتنظيم جماعة المدافعين عن العقيدة المسيحية لمجابهة تدريس نظرية التطور أثناء العشرينيات. ولدى عودته من ألمانيا أيضاً أدان «صفقة روزفلت الجديدة مع اليهود» على أنها شيطانية. كما هاجم وينرود وكارل ماكانتاير وبيل جيمس هارجس كل توجه «ليبرالي في الولايات المتحدة». وألقى الأصوليون مسئولية مكانة المسيحيين الحق المهمشة على الليبراليين من كل الألوان سواء كانوا علمانيين أو مسيحيين. وكان الأصوليون قد بدءوا يتجهون سياسياً نحو اليمين. ففي القرن التاسع عشر كان الإنجيليون ينظرون إلى الوطنية على أنها وثنية. والآن، أصبح الدفاع عن أسلوب الحياة الأمريكية واجباً مقدساً. واعتبر هارجس، مؤسس الصليبية المسيحية، وهي مجموعة سياسية مضادة للشيوعية، الاتحاد السوفييتي شيطاناً. وقاتل دون كلل ضد ما رأى أنه تسلل شيوعي مثل الصحافة الليبرالية والمعلمين اليساريين والمحكمة العليا. ورأى هذه الأشياء جزءاً من مؤامرة لتحويل أمريكا «حمراء». ورأى مكانتاير، الذي انفصل عن الكنيسة المشيخانية ليؤسس كنيسة الإنجيل المشيخانية ومعهد لاهوت العقيدة، الأعداء يتربصون في كل مكان. وفي نظره، كانت الطوائف التي تتبع الخط الرئيسي جزءاً من مؤامرة شيطانية لتدمير المسيحية في أمريكا. كما لحق مكانتاير في الخمسينيات بحملة جوزيف مكارثي الصليبية ضد الشيوعية. ورغم أن الأصوليين لم يكونوا هم النمط؛ إلا أنهم كانوا مؤثرين. فبحلول عام ١٩٣٤ بلغ عدد المشتركين في مجلة وينرود «دفندر مجازين» ٦٠٠,٠٠٠ مشترك. وابتاع مائة وعشرون ألفاً إصدار مكانتاير «كريستيان

بيكونت. ووصل مكانتاير إلى آلاف أكثر عن طريق برنامجه الإذاعى «ساعة القرن العشرين المسيحية» الذى أدان فيه المسيحيين جميعهم ممن لا يتبعون لاهوت مُقته، وكل رجال الدين الذين «قد يبدون محبين ومسيحيين للذين لا يعلمون، إلا أنهم فى حقيقة أمرهم ملحدون، وشيوعيون، يسفهون الإنجيل، ويحتقرون الأهل ويسبون. فهم أبناء كائنات شوهاء ذات عيون خضراء، يغلّهم الجنس».

وأضحت الأصولية ديانة غضب، إلا أن لهذا الغضب جذوره فى الخوف العميق كما هو الحال فى الحريدية اليهودية. واتضح هذا فى مذهب قبل الألفية التى كانت قد أصبحت من الحركات التى تميزت بها هذه الفترة. فقد كان قبل الألفيين فى وقت اندلاع الحرب العالمية الثانية هم من يدعون أنفسهم بالأصوليين، أما المسيحيون المحافظون الآخرون من أمثال بيلى جراهام، فقد فضلوا تسمية أنفسهم مبشرين إنجيليين؛ لأن واجب إنقاذ الأرواح فى هذه الحضارة العفنة يقتضى وجود درجة ما من التعاون مع المسيحيين الآخرين أياً كانت عقائدهم الكهنوتية. أما الأصوليون الحق، فأجبروا على الفصل والتمييز. وبدت الحرب وكأنها تبرهن على أن تفاؤل الليبراليين ما بعد الألفيين كان وهماً؛ فقد نظر الأصوليون إلى هيئة الأمم نظرة سلبية كنظرتهم إلى عصبة الأمم حيث إنها ستمد الطريق لطغيان المسيخ الدجال وللمحن التى ستلى ظهوره. فمن المحال أن يكون هناك سلام عالمى. وفى هذا الصدد كتب هربرت لوكيير قائلاً: «إن الإنجيل يتعارض مع تلك الأحلام الطوباوية. فهذه ليست آخر الحروب. فإن البشاعات الحالية ما هى إلا الجرثومة التى ستفرز معاناة أكثر هولاً». وكانت هذه الرؤية مغايرة تماماً لنظرة المؤسسة الليبرالية. فقد كان ثمة «أمتان» فى أمريكا ليس بإمكانهما المشاركة فى رؤية واحدة للعالم الحديث. فقد كرست نظرة قبل الألفيين شعور الأصوليين بالعجز التام. واعتقدوا أن القديس بطرس قد تنبأ بالقنبلة الذرية حيث قال إن السماء ستختفى، فى اليوم الآخر، محدثة صوتاً كالرعد، وستشتعل النيران فى الكون كله ويتساقط، وستحترق الأرض وما عليها. كما أنهم رأوا أنه لا سبيل إلى تفادى هذا الهلوكوست النهائى، فقال دافيد جراى بارنهاوس فى مجلة إترنيتى عام ١٩٤٥ «إن هذه الخطة النهائية تتقدم حثيثاً نحو التحقق المحتوم». وتجادل ويلبور سميث الكاتب الأصولى فى كتابه «العصر الذرى وكلمة الرب» (١٩٤٨)،

والذى كان الأفضل مبيعاً، فقال إن القنبلة الذرية قد برهنت على أن من يؤمنون بالتفسير الحرفى كانوا دوماً على صواب. فإن التنبؤات الدقيقة عن التفجير النووى فى الكتاب المقدس قد بينت أن الإنجيل لا يخطئ وأنه يتحتم أن يُفهم حرفياً.

وقد أضفى هذا السيناريو القدرى على الأصوليين الذين كانوا قد شعروا أنهم موضع احتقار ونبذٍ من ثقافة التيار الرئيسى إحساساً بالثقة والسمو. فقد كانوا يملكون معلومات اختُصوا بها، وأُنكرت على المسيحيين العلمانيين أو الليبراليين. كما أنهم كانوا على علم بما هو حادث. فقد كانت أحداث القرن العشرين الكارثية تسير باتجاه انتصار المسيح الأخير. وعلاوة على هذا، فلن يؤثر الهلوكوست الذرى فى المؤمنين الحق، إذ إنهم سيرفعون إلى السماء قبل النهاية. أما العذابات الأخيرة فستكون حكراً على المرتدين والكفرة. ومن هذا، نخلّص إلى أن قبل الألفين كانوا يغذون مشاعر الأسى التى أحسها الأصوليون بأن يتيحوا لهم تنمية فانتازيا انتقامية تخالف روح الكتاب المقدس. كما أن نظريتهم الإيجابية الواضحة تجاه دولة إسرائيل كانت تتعارض مع معتقداتهم.

فقد كان لليهود وضع مركزى فى رؤية جون داربى مؤسس الطائفة قبل الألفية. وكان وعد بلفور عام ١٩١٧ قد أثار نشوة الأصوليين. ونظر الواعظ الأصولى جيرى فولويل إلى إنشاء دولة إسرائيل على أنه «أعظم.. علامة مفردة تشير إلى عودة المسيح الوشيكة». ورأى يوم ١٤ مايو الذى أعلن فيه بن جوريون قيام الدولة على أنه أكثر الأيام أهمية منذ صعود المسيح إلى السماء. وأضحت مؤازرة إسرائيل فريضة. فقد كان تاريخ إسرائيل خارج نطاق التأثير والتحكم البشرى إذ إن الرب قد قرره منذ الأزل. فلن يستطيع المسيح العودة، ولن تبدأ الأيام الأخيرة. إلا إذا استوطن اليهود الأرض المقدسة.

وكان الأصوليون البروتستانتيون صهاينة متحمسين، إلا أنه كان لرؤيتهم جانبها القاتم. فقد قال جون درابى إن المسيخ الدجال سيقوم بذبح ثلثى اليهود الذين يقطنون إسرائيل فى آخر الأيام. فقد تنبأ بهذا زكريا، ولابد أن تفسر كلماته حرفياً مثل جميع التنبؤات الأخرى. وكان بعض الأصوليين قد فسروا الهلوكوست على أنها محاولة الرب الأخيرة مع اليهود كى يغيروا عقيدتهم، وأنها مجرد

مقدمة لما سيحدث فيما بعد. وضمّن جون والفورد الكاتب الأصولى غزير الإنتاج كتابه «إسرائيل والنبوءة» جدولاً تفصيلياً لاضطهاد اليهود الأخير مؤسساً إياه على خليط من النبوءات: فسيساعد المسيخ الدجال اليهود على إعادة بناء معبدهم ويقنع الكثيرين أنه المخلّص؛ إلا أنهم سيرفعون صورته فى المعبد الجديد ويعبدونها وبعد هذه الردة، سيتنكر ١٤٤,٠٠٠ يهودى للمسيخ الدجال ويعتنقون المسيحية ويموتون شهداء. وبعد ذلك، سيطلق المسيح الدجال العنان لاضطهاد بشع لليهود الذين سيموت منهم أعداد رهيبة. ولن ينجو سوى عدد قليل كى يقوموا بالترحيب بالمقدم الثانى للمسيح. ففى نفس الوقت الذى احتفى فيه الأصوليون البروتستانت بمولد «إسرائيل الجديدة» كانوا يطورون فانتازيا الإبادة الجماعية لهم فى نهاية التاريخ. فقد وجدت دولة إسرائيل فقط من أجل التحقق الأبعد للمسيحية. أما مصير اليهود فى نهاية الأيام فقاتم، إذ إنهم قد كتبت عليهم المعاناة سواء قبلوا المسيح أم لم يقبلوه. ورغم أن البروتستانت الأمريكيين لم يعانوا مثل اليهود، فقد كانت رؤيتهم للحداثة قاتمة وتجعل من النهاية المأساوية قدراً حتمياً. ورغم أنهم طوروا فهمهم الحرفى «العلمى» للكتاب المقدس كاستجابة لروح العصر الحديث، إلا أنه لو كان محك الرؤية الدينية هو مساعدة المؤمنين على تنمية فضيلة التراحم العظمى، وهى من التعاليم الجوهرية فى رسائل القديس بولس، (رغم أنها لم تكن جوهر سفر الرؤيا)، فسيثبت فشل الأصولية البروتستانتية كحركة دينية، مثلما أثبتت محاكمة سكوبس قصورها علمياً. وفى الواقع، فإن قراءاتهم الحرفية لفقرات منتقاة بعناية من الإنجيل، قد شجعتهم على استيعاب توجهات الحداثة اللاربانية للإبادة.

ولم يكن المسلمون قد أنتجوا بعد حركة أصولية لأن سيرورة التحديث لم تكن قد تقدمت تقدماً كافياً. وكانوا مازالوا فى مرحلة إعادة تشكيل موروثاتهم الدينية لمجابهة تحدى الحداثة الجديدة. وحاولوا توظيف الإسلام لمساعدة الناس على فهم روح العصر الحديث. وفى مصر، أتى مدرس شاب بأفكار الأفغانى وعبده ورضا، التى انحصرت إصلاحاتهم فى نطاق ضيق بين المفكرين، ونشرها بين الأفراد العاديين. وكان هذا فى حد ذاته حركة تحديث لأن المصلحين الأقدم قد تشكلوا طبقاً للروح المحافظة، وكانوا، مثل الفلاسفة قبل الحداثيين نخبويين ولم يلقوا بالاً

إلى الجماهير التى تمتلك إمكانية الفكر العميق. وتمكن حسن البنا بذلك من تحويل أفكارهم الإصلاحية إلى حركة جماهيرية. فقد كان قد تلقى تعليماً حديثاً فى كلية دار العلوم بالقاهرة. وكانت أول كلية إعداد للمعلمين في القاهرة لكى توفر مدرسين فى مختلف العلوم. إلا أن البنا كان أيضاً صوفياً، وظلت الممارسات والطقوس الصوفية مهمة بالنسبة له طوال حياته. ولم يكن الإيمان، بالنسبة للبنا، موافقة فكرية عن ديانة ما ،بل كان شيئاً يمكن فهمه فقط إن عاشه الفرد ومارس طقوسه. وكان يعلم أن المصريين يحتاجون العلم والتقنية الغربية، وأدرك أيضاً أنه لابد من تحديث مجتمعهم سياسياً واجتماعياً واقتصادياً. إلا أن هذه كانت أموراً عملية وعقلانية يجب أن تسير يداً في يد مع الإصلاح النفسى والروحانى.

وقد أثرت الفوضى السياسية والاجتماعية فى القاهرة على البنا ورفاقه لدرجة تبعث على البكاء في ظل وجود مأزق سياسى لا سبيل للخروج منه؛ إذ دأبت الأحزاب على الاشتباك في جدالات ومناظرات صاخبة، وكان البريطانيون الذين كانوا يتحكمون في البلاد رغم الاستقلال، يتلاعبون بالأحزاب ويسيرونها. وحينما استلم البنا وظيفته كمدرس فى الإسماعيلية حيث تمركز البريطانيون، أثر فيه ما رآه من المذلة التى يعانيها الشعب. فلم يكن للبريطانيين أو الأجانب الآخرين أى اهتمام بالسكان المحليين فى زمن كانوا هم المسيطرين تماماً على اقتصاد المكان ومرافقه العامة. وسبب له التباين بين قصور البريطانيين، والزرائب التى يقطنها العمال المصريون، مشاعر الخزى. ولم يكن هذا، بالنسبة للبنا، الذى كان مسلماً ورعاً، مجرد شأن سياسى. فحال الأمة فى الإسلام قيمة دينية حاسمة مثل الصياغات العقائدية المحددة فى المسيحية. وأصاب البنا الأسى من جراء حال مواطنيه المزرية، بنفس الأسلوب الذى يشعر به الأصولى البروتستانتى لدى مواجهته بمساءلة حول صحة الإنجيل، أو عضو فى جماعة «حماة المدينة» Neturei Karala حينما يرى فعلاً صهيونياً يدنس «الأرض المقدسة». إلا أن البنا أقلقه ابتعاد الناس عن المساجد بشكل خاص. ولم تكن سيرورة التحديث قد احتوت الأغلبية العظمى من المصريين الذين أصابهم الذهول والحيرة إزاء الأفكار الغربية التى عُرفوا بها من عديد من الصحف والمجلات والدوريات التى كانت منتشرة فى القاهرة. ولم يكن بين هذه الأفكار وبين الإسلام عوامل مشتركة، كان بعضها معادياً للإسلام

بشكل مؤكد. وكان العلماء ورجال الدين قد أولوا المشهد الحديث ظهورهم ولم يكن باستطاعتهم تقديم إرشاد فاعل للناس. ولم يأت السياسيون بمحاولات لمعالجة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية للجماهير بشكل اطرادى. وقرر البنا وجوب فعل شيء ما، إذ لم يكن من المجدى إدارة المناقشات البليغة حول القومية والعلاقة المستقبلية بأوربا فى حين أن أغلبية الناس يشعرون بالتشوش وضعف المعنويات. وطبقاً لرؤيته، كانت العودة إلى مبادئ القرآن والسنة هى السبيل الوحيد الذى يمكن بواسطته إحداث شفاء روحانى.

ونظم البنا مع بعض من أصدقائه برنامجاً لإلقاء خطب دينية مرتجلة فى المساجد والمقاهى. وخاطب مستمعيه قائلاً إن فقدانهم توازنهم يرجع إلى تأثير الغرب والتغيرات السياسية الحديثة، وإنهم لم يعودوا يفقهون دينهم. وأوضح أن الإسلام ليس مجرد قائمة من التعليمات، بل هو أسلوب كلى للحياة إذا عاشها الإنسان بإخلاص فستعود عليه مرة أخرى بالدينامية والطاقة التى امتلكها المسلمون منذ مدة طويلة، قبل أن يستعمرهم الأجانب. ولكى تستعيد الأمة قوتها، فإن على المسلمين اكتشاف أرواحهم الإسلامية. ورغم أن البنا كان فى العشرينيات من عمره إلا أن أثره كان كبيراً. فقد كان ذا تصميم وقوة شخصية ومقدرة قيادية. وذات مساء عام ١٩٢٨ أتى إلى البنا ستة عمال فى الإسماعيلية وأخبروه أن عليهم اتخاذ أفعال، فهم لا يعلمون الطريقة العملية لتحقيق مجد الإسلام وخدمة مصالح المسلمين وأنهم قد سئموا حياة الذل وأنهكتهم القيود المفروضة عليهم وضياع مكانة العرب وكرامة المسلمين الذين لا يتعدون أن يكونوا مأجورين يمتلكهم الأجانب. ولا يملكون سوى دمائهم وأرواحهم وبعض العملات النقدية ولا يعرفون طريقاً لخدمة أوطانهم ود، هم وأمتهم.

وتأثر البنا بهذا المطلب. ثم أقسم مع زائريه أن «يكونوا جنداً فى سبيل رسالة الإسلام». ووُلدت جمعية «الإخوان المسلمين» فى تلك الليلة. ومن هذه البداية الضئيلة نمت وانتشرت. حتى أصبح لها ألفا فرع فى أنحاء مصر عام ١٩٤٩، عام وفاة حسن البنا، وكان كل فرع يمثل ما بين ٣٠٠,٠٠٠ و ٦٠٠,٠٠٠ أخ وأخت. وكانت جماعة الإخوان هى المنظمة الوحيدة فى مصر التى تمثل جميع فئات الشعب بمن فيهم الموظفون المدنيون والطلبة والعمال المدنيون الذين كان من المتوقع

لهم أن يصبحوا قوة هامة، والفلاحون. وبنهاية الحرب العالمية الثانية كانت الجماعة قد أصبحت إحدى أقوى قوى المعارضة على الساحة السياسية.

ورغم الصور القتالية البلاغية التى ميزت خطاب الجماعة منذ الليلة الأولى لوجودها فقد أصر البنا دائماً على أنهم ليس لديهم النية فى القيام بانقلاب أو الإمساك بمقاليد السلطة. فقد كان الهدف الرئيسى للجماعة هو التعليم. واعتقد البنا أنه حينما يستوعب الناس رسالة الإسلام ويسمحون لها أن تغيّرهم، ستصبح الأمة مسلمة دون حدوث انقلاب عنيف. ومنذ البدايات، صاغ البنا برنامجاً من ست نقاط. وبيّن البيان ما يدين به لجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وحركة رشيد على رضا السلفية الإصلاحية.

واشتمل البرنامج عى النقاط التالية:

(١) تفسير القرآن بروح العصر.

(٢) وحدة الشعوب الإسلامية.

(٣) رفع مستوى المعيشة وتحقيق النظام والعدالة الاجتماعية.

(٤) مقاومة الأمية والفقر.

(٥) تحرير الأراضى الإسلامية من هيمنة الأجانب.

(٦) نشر السلام الإسلامى والأخوة فى أنحاء العالم.

ولم يقصد البنا أن تتوجه جماعته نحو العنف، أو الراديكالية، بل كان مهتماً بشكل خاص بإصلاح المجتمع الإسلامى الذى قوضته التجربة الاستعمارية وانتزعته من جذوره. فقد اعتاد المصريون أن ينظروا لأنفسهم على أنهم أقل شأناً من الأوربين ،ولم تكن ثمة حاجة إلى هذا الاعتقاد. فقد كان لهم إرثهم الثقافى الجميل الذى يخدم مصالحهم أكثر من الأيديولوجيات المستوردة. ولذا، فلا يجوز لهم محاكاة الثورات الفرنسية والروسية لأن الرسول محمداً قد نادى بالفعل بالحاجة إلى الحرية والمساواة والإخوة والعدالة الاجتماعية منذ ١٣٠٠ عام. كما أن الشريعة الإسلامية تتوافق مع بيئة الشرق الأوسط أكثر من أى قانون أجنبى. وسيظل المسلمون هجيناً ثقافياً طالماً دأبوا على تقليد الآخرين.

وكان على الإخوة والأخوات الأوائل أن يستعيدوا معرفتهم بالإسلام. فلم يكن ثمة طريق مختصر إلى الحرية والكرامة، فعلى المسلمين إعادة بناء أنفسهم صعوداً بدءاً من القاعدة. وطور البنا على مر السنين أسلوباً كفئاً حديثاً، كان يخضع دائماً لإعادة النظر وإعادة التقييم الذاتي. ففى عام ١٩٣٩ كان الأعضاء يقسّمون إلى «كتائب» تتكون كل منها من ثلاث مجموعات إحداها للعمال وأخرى للطلبة وثالثة لرجال الأعمال والموظفين. وكانت المجموعات تعقد اجتماعاتها مرة كل أسبوع ويقضون الليل فى الصلاة معاً والتثقيف الروحانى. وحينما لم يؤت هذا النظام بالحصاد المأمول من المتطوعين، تغير هذا التنظيم فى عام ١٩٤٣ إلى نظام «الأسر» التى كانت تتكون كل منها من ١٠ أفراد يكونون وحدة مسئولة عن أفعالها. وكان أعضاء الأسرة يلتقون مرة كل أسبوع، ويُعلمون أحدهم الآخر ببواطن الأمور، ويتأكدون أن جميع الأعضاء يتبعون أركان الإسلام ويتجنبون القمار والمسكرات والربا والزنا. وفى وقت كان المسلمون يتشظون فيه تحت وطأة التحديث، كان نظام الأُسر يؤكد على الصلة بين المسلمين. وكانت كل أسرة تنتمى إلى كتيبة تبقى على صلة الأسرة بالقيادة.

وكانت حركات الإصلاح المسيحية فى ذلك الوقت تؤكد على التعاليم والنصوص، ويرجع هذا جزئياً إلى عقلانية الثقافة الغربية الحديثة والتى كانت ترى أن الإيمان هو اتباع مجموعة من المعتقدات. أما جماعة «الإخوان المسلمين» فكانت تُدار وفقاً للشريعة المحافظة التى كانت تساعد المسلمين على بناء النموذج الأصلى للرسول داخل أنفسهم بأن يحييوا وفق أسلوب معين، إلا أن الدعوة لأسلوب التقوى القديم كانت تتم متخفية فى زى حديث. فقد كان الهدف من الشعائر والصلوات والتنظيمات الأخلاقية خلق توجه باطنى نحو الله يماثل توجه الرسول. واعتقد البنا أنه لن يكون ثمة معنى للمؤسسات والإصلاحات الحديثة إلا من خلال هذا السياق الروحانى. ثم قرر فى اجتماع حاشد عام ١٩٤٥ أن الوقت قد حان لإقامة برنامج إصلاح اجتماعى كانت البلاد فى حاجة ماسة إليه وأهملته جميع الحكومات. وبمجرد إنشاء فرع جديد لهم، كان الإخوان يقومون ببناء مدارس للبنين ومدارس للبنات وإلى جوارهما مسجد. وأنشأوا أيضاً فرقاً للجوالة، وهى حركة كشافة حديثة حيث كان أشبال الإخوان يقومون بالتدريب الجسدى

والعملى. وبحلول الحرب العالمية الثانية كانت الجوالة قد أصبحت أقوى مجموعة شبابية فى البلاد. ورُئى حينذاك أن تتبع هذه الخدمات التنظيم العصرى وأن تصبح أكثر انسيابية وكفاءة. كما أدار الإخوان مدارس مسائية للعمال وفصولاً خاصة للإعداد لامتحانات الوظائف. وأيضاً، فقد أقاموا المستوصفات والمستشفيات فى المناطق الريفية، ونشط أعضاء الجوالة فى تحسين النواحى الصحية العامة ونشر الثقافة الصحية فى المناطق الفقيرة والمناطق الريفية. كما أنشأت الجمعية اتحادات نقابية وعمالية جديدة ثقفت العمال بشأن حقوقهم، وقامت بنشر الممارسات الظالمة الرهيبة ضد العمال، ونشطت فى إيجاد وظائف لهم بأن أنشأت مصانعها والصناعات الخفيفة مثل الطباعة والنسيج والإنشاءات الهندسية.

وقد اتهم أعداء الجماعة البنا دائماً بأنه قد أقام دولة داخل الدولة. وكان فى الواقع قد أنشأ ثقافة جماهيرية مضادة ناجحة أوضحت نقائص الحكومة بشكل أصبح يهددها. كما أن الجماعة لفتت الانتباه إلى إهمال الحكومة للتعليم ولشئون العمالة. وكان من دواعى القلق أيضاً أن الجماعة وحدها هى التى كان باستطاعتها اجتذاب الفلاحين بيد أن الأكثر أهمية من هذا هو أن مؤسسات الجماعة كان لها هوية إسلامية واضحة. فقد أقيمت المساجد فى مصانعها، وكان يُسمح للعمال بوقت يؤدون فيه الصلوات. وكانت ظروف العمل والأجور جيدة، اتباعاً لتعاليم الرسالة الاجتماعية للقرآن. وكان للعمال تأمينات صحية، وإجازات معقولة، وكان يحكم فى الخلافات التى تنشأ بالعدل. وغدا النجاح غير العادى للجماعة برهاناً واضحاً مثيراً على أن أغلبية المصريين يريدون أن يكونوا متدينين رغم ادعاءات المفكرين والمثقفين. كما أنها برهنت على أنه باستطاعة الإسلام أن يكون تقدمياً، فلم تكن ثمة عودة عمياء إلى ممارسات القرن السابع. وكان الإخوان ينتقدون الوهابية الجديدة للمملكة العربية السعودية بشدة، ويدينون تفسيراتهم الحرفية للشريعة مثل قطع يد السارق ورجم الزناة. ولم يكن لدى الإخوان فكرة محددة عن الشكل السياسى الذى ستكون عليه الدولة فى المستقبل؛ إلا أنهم أصروا على اتباع روح الإسلام والسنة حيث يتحتم أن يكون هناك توزيع عادل للثروة. وكانت أفكارهم العامة مواكبة لنغمة العصر حيث أصروا على وجوب انتخاب الحكام (كما كان الحال فى الزمن الإسلامى الأول) وكما حث على ذلك

الخلفاء الراشدون. كما يجب أن يساءل الحاكم وألا يكون مستبداً. إلا أن البنا كان يشعر دائماً أن الوقت لم يحن بعد للمناقشات المحددة حول الدولة الإسلامية، إذ إن الإعداد لهذا لم يتم. وطلب البنا ببساطة أن يُسمح لمصر أن تكون حكومتها إسلامية. فقد اختار السوفييت الشيوعية، واختار الغرب الديموقراطية، ومن ثم، يجب أن يكون للدول ذات الأغلبية الإسلامية الحق فى اختيار نظام الحكم على أساس إسلامي إن أرادت ذلك، وفي أى وقت تريده.

ولم تكن الجماعة تتصف بالكمال؛ فنظراً لتوجهها نحو الجماهير، فقد كانت ذات ميول مضادة للثقافة. وكانت مقولاتها دفاعية، فى الغالب، وتتسم بطابع القوامة على الدين والأخلاق. كما كانت صورة الجماعة عن الغرب التى شوهتها التجربة الاستعمارية تؤكد جشعه وطغيانه وإفلاسه الروحانى. وادعى أحد المتحدثين باسم الجماعة أن هدف الإمبريالية الغربية الوحيد هو «إذلالنا واحتلال أراضينا والبدء فى تدمير الإسلام». كما لم يكن قادة الجماعة يتساهلون فى أية اختلافات بين الصفوف. فقد أصر البنا على الطاعة العمياء ولم يكن يوزع المسئوليات بالقدر الكافى. ونتيجة لهذا، لم يستطع أحد بعد وفاته ملء مكانه ودمّرت الخلافات غير المجدية بين الأعضاء الجماعة من الداخل. أما أكثر أوجه الجماعة تدميراً فكان وحدتها الإرهابية المعروفة «بالجهاز السرى» والتى ظلت هامشية بالنسبة للجماعة ككل. ولا نملك عن الجهاز سوى المعلومات القليلة جداً نظراً لأنه كان محاطاً بقدر كبير من السرية. إلا أن ريتشارد يميتشل يقرر فى دراسته التعريفية بالجماعة اعتقاده أنه بحلول عام ١٩٤٨ كان أعضاء الجهاز السرى حوالى ١٠٠٠ عضو، ولم يكن معظم الإخوان قد سمعوا شيئاً عنه حتى هذا التاريخ. فقد كان سبب وجود الجماعة بالنسبة للأغلبية العظمى من الأعضاء هو الإصلاح الاجتماعى والروحانى، وكانوا يبغضون إرهاب الجهاز. بيد أنه بمجرد أن تبدأ جماعة فى ممارسة القتل باسم الله، فهى تبدأ أيضاً طريقاً عدمياً ينكر أهم القيم الدينية الأساسية.

وكانت أربعينيات القرن العشرين سنوات شديدة الاضطراب فى مصر، فقد كان فشل الليبرالية الديموقراطية واضحاً، وكان معظم المصريين متشائمين بشأن النظام النيابى. فلم يفهم البريطانيون أو القوميون المصريون عدم إمكان فرض

نظام حكم حديث على بلد كان مازال إقطاعياً وزراعياً بشكل أساسى نتيجة للتحديث المتسرع والسطحى. كما أنه لم يسمح لحزب الوفد الذى فاز فى الانتخابات العامة التى أجريت فيما بين عامى ١٩٢٣ و١٩٥٠ سبع عشرة مرة، بتولى الحكم سوى خمس مرات. وكان الوفديون يُجبرون على الاستقالة عادة بواسطة البريطانيين أو القصر. وفقد الوفد احترام الشعب عام ١٩٤٢ حينما أجبر البريطانيون رئيس الوزراء المؤيد للألمان على التنحى وأبدلوه بحكومة وفدية رأوا أنها أقل شراً. وفى القاهرة، كان ثمة جو من العنف أثناء الحرب العالمية الثانية، وسادت حالة من اليأس تسبب فيها عنصر الهزيمة المنكرة لخمسة جيوش عربية بما فيها الجيش المصرى دخلت فلسطين عقب قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨. وقد برهن فقدان فلسطين وعدم اهتمام العالم الواضح بمأساة ٧٥٠,٠٠٠ لاجئ فلسطينى أُجبروا على ترك أوطانهم عام ١٩٤٨ على حالة العجز التى يعانى منها العرب فى العالم الحديث. ومازال العرب يسمون الحادث بنكبة ١٩٤٨ ويعتقدون أنها مأساة ذات أبعاد كونية واعتقد البعض، فى هذا الجو القاتم، أن الإرهاب هو «الطريق الوحيد». وكان هذا بالتأكيد هو رأى أنور السادات الذى أصبح رئيساً لجمهورية مصر فيما بعد. وقام السادات فى أواخر الأربعينيات بتكوين فرقة اغتيالات تهاجم البريطانيين فى منطقة القنال والسياسيين المصريين الذين يتعاونون مع البريطانيين ونشأت جماعة برلمانية مثل «القمصان الخضراء» المتصلين بالقصر، و«القمصان الزرقاء» المتصلين بالوفد، رأت أن العنف هو الطريق الوحيد.

وكان من المحتم إذن أن يكون لجماعة «الإخوان المسلمين»، التى كانت لاعباً رئيسياً فى المشهد السياسى المصرى، جناحها الإرهابى أيضاً. إلا أن هذا كان تطوراً مأساوياً، وليس من الواضح مدى تورط البنا نفسه فى أنشطة الجهاز السرى فقد كان دائم الإدانة لهم. إلا أن إدانته للحكومة فى تلك الفترة كانت قاسية وعنيفة. ولم يكن باستطاعة البنا التحكم فى الوحدة الإرهابية، التى أطلقت أنشطتها سلسلة من الحوادث أدت فى النهاية إلى موته ولوثت المصداقية الأخلاقية للجماعة. فقد بدأ الجهاز السرى فى مارس ١٩٤٨ حملة إرهاب بدأت بقتل القاضى أحمد الخازندار الذى كان يتمتع بالاحترام. واستمرت طوال الصيف تشن الهجمات العنيفة على حى اليهود فى القاهرة وتقصفه بالمتفجرات، حيث دمرت

ممتلكات عديدة وأصابت وقتلت عشرات الأفراد. ثم تصاعدت العمليات إلى أن وصلت إلى قتل محمود فهمي النقراشي باشا رئيس الوزراء في ٢٨ ديسمبر عام ١٩٤٧.

وقد أدانت الجماعة هذه الاغتيالات، وأعلن البنا استنكاره الشديد لمقتل النقراشي. إلا أن إبراهيم عبد الهادى، رئيس الوزراء الجديد الذى كان محل بُغض جميع قطاعات المجتمع، انتهز الفرصة وقام بحل الجماعة التى كانت قوتها قد زادت إلى درجة كبيرة. وتم حل الجماعة، وحوصر أعضاؤها، واعتقلوا وعُذبوا. وحينما استقال عبد الهادى فى آخر يوليو عام ١٩٤٩ كان هناك ما يزيد على ٤٠٠٠ شخص من أعضاء الجماعة فى المعتقلات. إلا أنه فى ١٢ فبراير عام ١٩٤٩ كان قد تم إطلاق النار على حسن البنا خارج مقر جماعة الشبان المسلمين، ومن المؤكد أن هذا كان بناء على أوامر رئيس الوزراء.

ثم بدأت الجماعة فى إعادة تنظيم صفوفها سراً فى عام ١٩٥٠، وانتخبت مرشداً جديداً هو حسن إسماعيل الهضيبى، وكان قاضياً عُرف عنه الاعتدال وكراهية العنف. إلا أن الهضيبى لم يكن مؤهلاً لهذه المهمة. فقد انفجرت الانقسامات بين القادة فى غياب البنا، وبرهن الهضيبى على عدم استطاعته التحكم فى الجهاز السرى الذى عمل على تقويض الجماعة مرة أخرى عام ١٩٥٤.

وكان يحكم مصر فى هذه الأثناء ضابط شاب مهاب الجانب هو جمال عبد الناصر (١٩١٨ - ١٩٧٠)، قاد انقلاباً عسكرياً ضد النظام القديم سيئ السمعة فى ٢٣ يوليو عام ١٩٥٢ مع مجموعة من الضباط الأحرار، وقام بالعمل على إقامة جمهورية ثورية فى مصر. وتبنى ناصر قومية قتالية تختلف تماماً عن المثال الليبرالى القديم. ولم يكن القوميون العرب، خلافاً للمثقفين المصريين فى العشرينيات والثلاثينيات، مولعين بالغرب، ولم يكن لهم صبر على «الليبرالية» النيابية التى فشلت فشلاً ذريعاً فى الشرق الأوسط. وكان نظام ناصر اشتراكياً متحدياً. ثم بدأ فى خطب ود السوفييت مع تصميمه على طرد البريطانيين نهائياً من مصر. وتحدى فى مواقفه إسرائيل والغرب بدرجة شفت غليل الناس. وكانت سياسته الخارجية تقوم على الوحدة العربية وأصر على مساندة مصر للشعوب الآسيوية والإفريقية التى كانت تكافح للتحرر من الهيمنة الأوربية. وكان ناصر

أيضاً علمانياً ، ولم يكن يسمح لأى شيء ، بما فى ذلك الدين ، بتعويق المصلحة القومية ، كما رأى أنه يجب إخضاع كل شيء للدولة . وأصبح ناصر أكثر الحكام شعبية فى الشرق الأوسط ، والناصرية هى الأيديولوجيا المهيمنة . إلا أنه فى تلك السنوات ، كان ناصر مازال يخوض المعارك ولم يكن ذا شعبية كبيرة ، ولم يكن أيضاً ليسمح لأى منافس له بالبقاء .

بيد أنه خطب ود الإخوان فى البداية . فقد كان بحاجة إليهم . وبما أنه كان يسعده استعمال الخطاب الإسلامى ، فقد ساندته الجماعة . ولعبت الجوالة دوراً هاماً فى إعادة النظام بعد قيام الثورة . ثم حدث توتر أولى مبدئى ، خاصة عندما أصبح من الواضح أنه رغم خطابه ذى التوجه الشعبى الإسلامى ، لم يكن لديه النية لإقامة دولة إسلامية . وحينما ألح الهضيبى فى المطالبة بتطبيق مبادئ الشريعة ، قام مجلس وزراء عبد الناصر بحل الجماعة مرة أخرى فى ١٥ يناير عام ١٩٥٤ . ومن ثم ، التجأت نواة من الجماعة إلى النشاط السرى . وبدأت الحكومة حملة لتلطيخ سمعة الجماعة بأن اتهمتهم بحيازة أسلحة غير قانونية وبالتآمر مع البريطانيين ، ثم أخذ النظام يؤكد على توجهاته الإسلامية الخاصة . وكتب السادات ، الذى أصبح سكرتيراً عاماً للمؤتمر الإسلامى الذى أنشأه ناصر ، سلسلة من المقالات فى صحيفة الجمهورية شبه الرسمية عن الإسلام «الحق» والإسلام «الليبرالى» الذى تتبناه الحكومة . وفى النهاية ، هيئت الجماعة فى ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤ الفرصة لعبد الناصر حينما أطلق عليه عبد اللطيف ، أحد أعضاء الجماعة ، النار عليه أثناء احتفال جماهيرى .

ونجا عبد الناصر من محاولة الاغتيال . وكان لشجاعته وعدم مبالاته بالرصاص تأثير السحر على شعبه . وأصبحت له حرية تدمير الجماعة كلية . وبنهاية عام ١٩٥٤ كان قد ألقى القبض على ما يربو على ألف من أعضائها وقدموا للمحاكمة . إلا أن عديدين آخرين لم تكن لهم تهمة سوى توزيع المنشورات الحماسية ضد عبد الناصر ، لم يظهروا أبداً فى ساحة القضاء ؛ وتعرضوا للتعذيب الجسدى والنفسى ، وقضوا السنوات الخمس عشرة التالية فى معتقلات وسجون عبد الناصر . وحكم على الهضيبى بالسجن مدى الحياة ، وأُعدم ستة آخرون من أعضاء الجماعة . وبدا الأمر وأن ناصر قد «قصم ظهر» الجماعة وأوقف مسيرة

الحركة الإسلامية التقدمية الوحيدة في مصر. وبدت العلمانية منتصرة خاصة بعد أن أصبح ناصر بطلاً في العالم العربي بعد أزمة السويس التي تحدى فيها الغرب بنجاح وألحق الهوان الساحق بالبريطانيين. إلا أن انتصاره على الجماعة برهن على أنه انتصار «بيروسي» أي أنه انتزع الانتصار نظير ثمن باهظ. فقد خبر أعضاء الجماعة الذين قضوا بقية أيام حكم عبد الناصر في السجون هجمة العلمانية بأقصى درجات عدوانيتها. وسنرى كيف هجر بعض الإخوان رؤية البنا الإصلاحية أثناء سنوات الاعتقال، وطوروا أصولية جديدة تنطوي على العنف.

وكان الإيرانيون أيضاً يمرون بهجمة علمانية شرسة. فقد صعّد الشاه رضا برنامج تحديثه بأسلوب يفوق ذلك الذي جرى في مصر أو تركيا. إذ إنه حينما تولى السلطة، كانت إيران لم تكد تبدأ بعد عملية التحديث. وكان رضا مجرداً من الرحمة فقد كان يبيد المعارضين ببساطة. وكان من أوائل من لقوا حتفهم آية الله مدرسي الذي عارض الشاه في المجلس إذ حكم عليه بالسجن عام ١٩٢٧ ثم اغتيل عام ١٩٣٧. وتمكن رضا من جعل السلطة في بلاده مركزية لأول مرة، إلا أنه نجح في هذا فقط باستعمال أكثر الأساليب وحشية. فقمع الانتفاضات وأفقر القبائل الرحل التي كانت قد ظلت حتى ذلك الحين مستقلة ذاتياً. وأصلح رضا النظام القضائي فحلت ثلاث مجموعات قوانين مدنية وتجارية وجنائية محل الشريعة. كما حاول أيضاً تصنيع البلاد وإدخال أساليب الراحة والرفاهية الحديثة. فأدخلت الكهرباء على معظم المدن في أواخر الثلاثينيات، وأنشئت بها أيضاً محطات قوى كهربائية. بيد أن قبضة السلطة خنقت نمو اقتصاد رأسمالي عدواني حق، فقد كانت الأجور منخفضة والاستغلال مهيمناً. وأثبتت تلك الأساليب الوحشية عدم جدواها. فلم تفلح إيران في تحقيق استقلال اقتصادي إذ إن بريطانيا ظلت تمتلك صناعة البترول المزدهرة التي لم تسهم شيئاً تقريباً في الاقتصاد. وأُجبرت إيران على الاعتماد على القروض والاستثمارات الخارجية.

وكان من المحتم أن يكون برنامج رضا التحديثي تافهاً وسطحياً. فقد فرض أعرافاً وقوانين حديثة على بُنى زراعية وهي نفس المعالجة التي فشلت في مصر وكان لها أن تفشل أيضاً في إيران. إذ إنه تجاهل ٩٠٪ من السكان المرتبطين بالزراعة، وظلت الأساليب الزراعية تقليدية وغير منتجة. ولم يكن ثمة إصلاح

جذرى اجتماعى. فلم يكن لدى رضا أى اهتمام بمعاناة الفقراء. وعلى حين كان نصيب الجيش ٥٠٪ من الميزانية كان ينفق على التعليم، الذى ظل ميزةً مقصورة على الأغنياء، ٤٪ فقط. وكما حدث فى مصر، كانت ثمة أمتان آخذتان فى النمو السريع لا تكاد تفهم إحداهما الأخرى. وكانت إحدى هاتين الأمتين تضم الصفوة المتغربنة من الطبقات العليا والمتوسطة التى استفادت من برنامج رضا التحديثى. بينما كانت الأمة الأخرى تتكون من معظم جماهير الفقراء الذين أربكتهم قومية النظام العلمانية الأمر الذى دفعهم إلى الالتجاء للعلماء طلباً للإرشاد.

وكان العلماء أنفسهم يترنحون تحت وطأة سياسة رضا العلمانية. فقد كان يكره المؤسسة الدينية، وكان مصمماً على الحد من سلطتها الكبيرة فى إيران. وحاولت القومية الإيرانية التى نادى بها استيعاب الإسلام تماماً، فقد أسسها على الحضارة الفارسية القديمة للمنطقة. وحاول رضا شاه قمع احتفالات عاشوراء التى تقام على شرف سيدنا الحسين (فقد كان يعرف احتمالاتها الثورية) كما حظر على الإيرانيين الذهاب إلى مكة لأداء فريضة الحج. وفى عام ١٩٣٠ قلّص سلطة المحاكم الشرعية. فسمح لرجال الدين بنظر قضايا الأحوال الشخصية فقط، وحوّلت جميع القضايا الأخرى للمحاكم المدنية. وكان العلماء، ولمدة قرن من الزمان، قد تمتعوا بسلطة لا ينافسهم فيها أحد. ثم أخذوا يرقبون سلطتهم وهى تتعرض للتقليص بشكل منظم. إلا أن الخوف تملك معظم العلماء بعد اغتيال مدرسى لدرجة منعتهم حتى من الاعتراض.

وتشهد قرارات رضا الخاصة بتوحيد الزى (١٩٢٨) على تفاهة وعنف سيرورة التحديث. فقد أجبر الرجال على ارتداء الزى الغربى. واستثنى من هذا القرار العلماء الذين سمح لهم بارتداء قفاطينهم وعماماتهم شريطة اجتيازهم الاختبار الذى يجيز لهم احتلال مكانتهم الدينية. ثم منعت النساء من ارتداء الحجاب، وكان الجنود ينزعون حجب النساء بحرابهم ويمزقونها إرباً فى الشوارع. فقد أراد رضا لإيران أن تبدو حديثة رغم وجود الحياة التحتية المحافظة. وكان مستعداً لفعل أى شيء فى سبيل تحقيق هذا. وفى أثناء احتفالات عاشوراء عام ١٩٢٩ حاصرت الشرطة المدرسة الفايزية فى قم. وحينما اندفع الطلبة إلى الشارع، نزعت الشرطة عنهم أرديتهم التقليدية وأجبرتهم على ارتداء الملابس الغربية، وكان الرجال

يبغضون ارتداء القبعات الغربية ذات الحواف العريضة لأنها كانت تعوق السجود أثناء الصلاة. وفي عام ١٩٣٥ وقع حادث قبيح في ضريح الإمام الثامن في مدينة المشهد حينما أطلقت الشرطة الرصاص على الجماهير الذين قاموا بمظاهرة ضد قوانين الزى ونتج عن هذا مصرع وجرح مئات من المتظاهرين العزل في هذا المعقل المقدس. ولم يكن من المستغرب إذاً أن أخذ الإيرانيون يخشون العلمنة كسياسة قاتلة ليس هدفها فصل الدين عن الدولة القمعية (كما هو الحال في الغرب) بل إبادة الإسلام.

وكان هذا تماماً هو الجو الملائم لازدهار الأصولية. ورغم أن هذا لم يحدث في تلك الفترة، إلا أنه حدث أربعة أشياء أخرى استبقت التطورات اللاحقة. كان أول هذه الأشياء هو إيجاد الثقافة المضادة. فقد دعا ملالى قم الشيخ عبد الكريم هيرى يازدى، وهو مجتهد بارز، إلى الإقامة هناك. وكان الشيخ مصمماً على وضع قم مرة أخرى على خريطة الشيعة لأنه كان يخشى على مستقبل مدينتي كربلاء ونجف اللتين كانتا قد أصبحتا مركز الفكر الشيعي الإيراني في القرن الثامن عشر. وبعد وقت قصير من وصول الشيخ هيرى إلى قم قام البريطانيون بنفي بعض العلماء البارزين من العراق وبينهم اثنان من أكثرهم علماً، ذهب أحدهما، وهو المجتهد نيني الذى كان ينادى بالدستور، للإقامة في قم. وبدأت المدينة في الازدهار. ورممت المدارس. وبدأ المفكرون البارزون في التدريس هناك، مما دفع الطلبة مرتفعي المستوى للالتحاق بها. وكان أحد الوافدين الجدد هو آية الله سيد أقا بروجردى (١٨٧٥ ـ ١٩٦١) الباحث الزاهد الذى أصبح فيما بعد مرجع التقليد، والنموذج الأعلى للشيعة، وجذبت قم عدداً أكبر من الطلاب. وبالتدريج، احتلت قم مكانة النجف، إلى أن أصبحت، في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، عاصمة إيران الدينية، ومركز معارضة طهران العاصمة الملكية. إلا أنه في تلك السنوات كان ملالى قم يتمسكون بالإرث الشيعي ويبتعدون عن السياسة. فقد كان من المحتم أن يتسبب أى نشاط سياسى في غضب الشاه مما كان سيؤدى إلى سحق ازدهار قم في بدايته.

أما الحادث المصيرى الثانى فكان هو وصول الرجل الذى سيصبح أشهر ملا إيرانى إلى قم عام ١٩٢٠. فحينما انتقل الشيخ هيرى يازدى من غرب إيران إلى

قم اصطحب معه عدداً من تلاميذه وكان أحدهم هو روح الله موسوى خمينى (١٩٠٢ ـ ١٩٨٩). وفى البداية، بدا خمينى شخصية هامشية، وقام بتدريس الفقه فى المدرسة الفايزية. ثم تخصص فيما بعد فى الأخلاقيات والتصوف (العرفان). وكانت تلك المواد هامشية مقارنة بالفقه. وعلاوة على ذلك، فقد مارس تصوف الملا صدره الذى كانت المؤسسة تنظر إليه منذ مدة طويلة بشيء من الشك. وكان يبدو مهتماً بالقضايا السياسية. ولم يكن هذا يحتسب له تقدماً فى مجاله خاصة بعد أن أصبح آية الله بوروجودى، الذى كان متمسكاً بسياسة المهادنة الشيعية بصرامة، «المرجع»، وحظر على العلماء المشاركة فى الأمور السياسية. وكانت تلك سنوات قلق شديد فى إيران، بيد أنه رغم اهتمام خمينى الواضح بالسياسة فلم يشارك فيها مشاركة فاعلة. ثم نشر كتابه «كشف الأسرار» عام ١٩٤٤ والذى لم يلق اهتماماً كبيراً حينذاك، إلا أن الكتاب كان أول محاولة جادة له لتحدى سياسة بهلوى من منظور شيعي. ولم يكن الخمينى عند ذلك المنعطف أصولياً بأى معنى، بل مصلحاً فقط. وكان مركزه يماثل مركز المجلس الأول عام ١٩٠٦ الذى تقبل فكرة هيئة للمجتهدين لها سلطة رفض أى تشريع برلمانى يتعارض مع الشريعة. وكان خمينى يؤيد الدستور القديم وكان يحاول وضع هذا التشريع المحدث فى سياق إسلامى. فقد كان يعتقد أن سلطة وضع القوانين هى من حق الله وحده. ولم يكن من المنطقى أن يطيع الشيعة حاكماً مثل أتاتورك أو رضا شاه اللذين قاما بفعل ما بوسعهما لتدمير الإسلام. إلا أنه فى تلك الأيام المبكرة كان الخمينى تقليدياً لدرجة لا يستطيع معها اقتراح أن يحكم رجال الدين مباشرة. فقد كان هذا معارضاً لقرون من ممارسات الشيعة. وطبقاً لنظريته، فقد كان للمجتهدين، الذين هم رجال على قدر كبير من العلم، فرصة لاختيار سلطان من عامة الناس يعلمون عنه أنه لن يعصى القانون الإلهى أو يقمع الشعب.

وحينما نُشر الكتاب، كان البريطانيون قد أجبروا رضا شاه على التنحى لتعاطفه مع الألمان، وبرهنوا بذلك، على أنه رغم تأكيدات رضا الضوضائية على استقلاله، فقد كان مثل القاجار، خاضعا لسلطة الأوربيين. وحينما توفى رضا عام ١٩٤٤، خلفه ابنه محمد رضا (١٩١٩ ـ ١٩٨٠)، وكان حينذاك أكثر هدوءاً وأضعف شخصية عنه فيما بعد. وتولى محمد رضا العرش فى أوقات صعبة. فقد

كانت الحرب العالمية معوّقة وممزقة لإيران. إذ توقفت الصناعة وتدهورت المعدات وانتشرت المجاعات. وكانت الطبقة الوسطى الجديدة قد بدأت في التململ والغضب من عدم وجود فرصة لها، كما كان القوميون يريدون التخلص من التسلط الأجنبي. وأخذ الغضب يتصاعد في زمن المصاعب الاقتصادية ذاك إزاء سيطرة البريطانيين على البترول. إلا أن العلماء شعروا بقدر من السعادة. فلم يكن الشاه الجديد قوياً بدرجة كافية لمعارضة مطالبهم. فسمح بعودة عروض «آلام الحسين» في عاشوراء، ورفع الحظر عن تأدية فريضة الحج، وسمح للنساء بارتداء الحجاب. وتكونت أحزاب سياسية جديدة مثل حزب توده الموالي للسوفييت، والجبهة القومية بقيادة محمد مصدق (١٨٨١ - ١٩٦٧) الذى كان يطالب بتأميم البترول، وأيضاً مجموعة شبه عسكرية هي فدائيو إسلام التي مارست الإرهاب على من يؤيدون الأجندة العلمانية.

وفي عام ١٩٤٥ سمح لآية الله سيد مصطفى كاشاني (١٨٨٢ - ١٩٦٢) الذى سجنه البريطانيون أثناء الحرب بالعودة إلى إيران. وخرجت الجماهير لاستقباله، وقاموا بفرش السجاد تحت سيارته. وسافرت قوافل الحافلات المحملة بألمع العلماء لمسافات طويلة للترحيب به. وخرج طلاب المدارس الذين تملكتهم الفرحة في حشود كبيرة إلى الشوارع. وكان كاشاني المؤشر الثالث في ذلك الوقت لأحداث المستقبل. وكان من الممكن أن تكون شعبيته غير العادية دليلاً للمراقبين ذوى البصيرة على أن الإيرانيين كانوا على استعداد لاتباع رجل من رجال الدين في أمور السياسة بحماس أكثر كثيراً من اتباعهم لرجل من خارج المؤسسة الدينية. وكان كاشاني وخميني يعرفان بعضهما جيداً، إلا أنهما كانا مختلفين جذرياً. فعلى حين أن الخميني كان منظماً، وطيد العزم في مسعاه لهدفه، كان كاشاني متقلب الأطوار، على استعداد للانحياز للحزب الفائز. كما أن بعض ممارساته لم تكن فوق مستوى الشبهات. وكان البريطانيون قد سجنوه عام ١٩٤٣ بسبب نشاطه المؤيد للألمان، إذ إن ممارسات النازيين الظالمة كانت أقل أهمية في رأيه من احتمال مساعدتهم الإيرانيين على التخلص من الإنجليز. وكان لكاشاني أيضاً علاقات مع فدائيي إسلام. ومن ثم، أُرسل إلى المنفى حينما حاول أحدهم اغتيال الشاه. وفي بيروت، ربط مصيره بحزب الجبهة القومية وأصدر فتوى في يوليو عام ١٩٤٩

تؤيد تأميم البترول. وسمح لكاشانى بالعودة إلى إيران عام ١٩٥٠، ولقى ترحيب الأبطال للمرة الثانية. فبدأت الجموع فى عشية وصوله فى الاحتشاد عند مطار مهرباد. ولحق مصدق، الذى كان حزبه قد اكتسح الانتخابات نتيجة لموقفه من التأميم، بفريق كبار العلماء المرحبين بكاشانى. وحينما هبط كاشانى من الطائرة، علت ضوضاء الجماهير لدرجة تعذر معها إلقاء خطاب الترحيب به، وحينما بدأ رحلة العودة إلى منزله فى طهران بلغ اهتياج الجماهير المنتشية درجة كانوا يقومون معها برفع سيارته من على الأرض أحياناً.

وكانت أزمة البترول التى اشتعلت عام ١٩٥٣ حينما اغتال فدائيو إسلام على رازمارا رئيس وزراء إيران المؤيد لشركة البترول البريطانية الفارسية وهو الحادث الحاسم الرابع فى تلك السنوات. وعقب يومين من الاغتيال أوصى المجلس الحكومة بتأميم صناعة البترول، وأصبح مصدق رئيساً للوزراء بدلاً من الشخص المرشح من قبل الشاه. وقام مصدق بتأميم صناعة البترول. ورغم أن محكمة العدل الدولية أصدرت حكمها بتأييد حق إيران فى تأميم مواردها الطبيعية، قامت شركات البترول البريطانية والأمريكية بفرض مقاطعة غير رسمية على البترول الإيرانى. وصور الإعلام البريطانى والأمريكى مصدق على أنه سارق ومتعصب وخطير (رغم أنه وعد بالتعويضات) وشيوعى فى سبيله إلى تسليم إيران إلى الاتحاد السوفيتى (رغم أن مصدق كان قومياً يهدف إلى تحرير بلاده من السيطرة الأجنبية). أما فى إيران، فأصبح مصدق بطلاً، مثلما أصبح ناصر بطلاً فى مصر بعد تأميم قناة السويس. وبدأ مصدق فى منح نفسه سلطات أوسع على حساب الشاه. إلا أن الشاه نحاه حينما طالب بالسلطة على القوات المسلحة عام ١٩٥٢، مما نتج عنه اندلاع أعمال شغب جماهيرية صاخبة مؤيدة لمصدق، الأمر الذى أزعج الملكيين لأنهم رأوا فى ذلك إيحاء بأن الإيرانيين كانوا على وشك المطالبة بقيام حكم جمهورى، وقام آية الله كاشانى بدور قيادى فى تلك المظاهرات حيث اندفع فى الشوارع ملتحفاً كفناً وأعلن أنه على استعداد لإعلان الجهاد على الطغيان. ومن ثم، أجبر الشاه على إعادة مصدق.

وكانت هذه هى اللحظة التى فقدت فيها الولايات المتحدة، التى كان ينظر إليها حينذاك على أنها قوة خيرة، براءتها السياسية فى إيران. فبحلول عام

١٩٥٣ بدأ تأييد مصدق في الأفول. فلم يفلح أبداً في الحصول على الولاء الكامل للجيش. وبالإضافة إلى هذا، فقد بدأ الحظر البترولي في التسبب في مأزق اقتصادي خطير دفع التجار إلى التخلي عنه. كما تخلى عنه العلماء بمن فيهم كاشاني إذ كان مصدق يجهر بعلمانيته، وكان مصمماً على أن يحيل الدين إلى مجال الشئون الفردية الخاصة. وقام مصدق، منطلقاً من إحساسه بالقوة، بحل المجلس، الأمر الذي سبب التوتر لرجال الدين الشيعة الذين خشوا استبداده بالأمور. إلا أنه، في الوقت الذي تخلى فيه حلفاء مصدق القدامى عنه، سارع حزب توده الاشتراكي إلى مساندته مما أزعج الولايات المتحدة بقيادة الرئيس دوايت أيزنهاور الذي خشي انقلاباً مؤيداً للشيوعية، فعمد إلى إصدار موافقته على إسهام الولايات المتحدة في عملية آجاكس العسكرية وهي مؤامرة من تدبير المخابرات البريطانية والسي. آي. إيه للإطاحة بمصدق. إلا أن أنباء المؤامرة تسربت إلى مصدق في أغسطس عام ١٩٥٣. وطبقاً لما كان قد اتفق عليه في حالة اكتشاف المؤامرة، غادر الشاه والملكة إيران ثم عادا مرة أخرى في حماية عملاء السي. آي. إيه الذين كانوا قد نسّقوا مع المستائين من الإيرانيين وبعض قيادات الجيش لإحداث انقلاب ضد مصدق وعزله بعد ثلاثة أيام فقط من عودة الشاه. وقُدم مصدق بعد ذلك للمحاكمة العسكرية، إلا أنه دافع عن نفسه دفاعاً مجيداً لم يتمكنوا معه من الحكم عليه بالإعدام، وقضت المحكمة بتحديد إقامته في منزله بقية عمره.

ولم يكن لانقلاب ١٩٥٣ أن ينجح إن لم يكن ثمة قدر كبير من الاستياء في إيران. إلا أنه لم يكن أيضاً ليحدث لولا التدخل الأجنبي. وشعر الإيرانيون أن الولايات المتحدة، التي كانوا يعتبرونها من قبل صديقاً، قد خدعتهم وأهانتهم. فقد كانت أمريكا تتبع خطوات الروس والبريطانيين الذين دأبوا على التلاعب بالأحداث في إيران لخدمة مصالحهم. وبدا هذا واضحاً تماماً حينما عقدت معاهدة بترول جديدة عام ١٩٥٤ أعيد بمقتضاها التحكم في إنتاج البترول وتسويقه وتقاضي شركات الكارتل (اتحاد الشركات) العالمية خمسين في المائة من أرباحه.

وقد تسبب هذا في نفور وإحباط المتفهمين للأمور من الإيرانيين. فقد حاولوا السيطرة على ثرواتهم بتأييد من محكمة العدل الدولية، إلا أن هذا لم يُحترم. ورُوع آية الله كاشاني وأعلن احتجاجه. فقد كان القليلون هم المستفيدون من

المساعدات الأمريكية لإيران ولم تكن تلك المساعدات تصل إلى واحد فى المائة مما يستفيده الأمريكيون من البترودولارات من إيران. وتنبأ كاشانى قائلاً «فى مقابل الثلاثة مليون دولار التى ستربحها الولايات المتحدة من بترول إيران. ستفقد الأمة المقموعة كل أمل فى الحرية، وستكوّن رأياً سلبياً عن العالم الغربى».

وكانت نبوءة كاشانى، فى هذا الصدد، حقة. فحينما تذكر الإيرانيون عملية آجاكسى، نسوا انفضاض شعبهم من حول مصدق، واعتقدوا ضمنياً أن الولايات المتحدة فرضت بمفردها عليهم طغيان الشاه سعياً وراء مصالحها. وفى الستينيات، حينما أصبح حكم الشاه أتوقراطياً قاسياً، تزايدت المرارة. واتضحت لهم ازدواجية المعايير الأمريكية. فقد كانت أمريكا تعلن بفخر إيمانها بالحرية والديموقراطية إلا أنها كانت تدعم الشاه الذى لم يكن يسمح بأية معارضة لحكمه وينكر على شعبه الحقوق الإنسانية. وأصبحت إيران عام ١٩٥٣ حليفاً مميزاً للولايات المتحدة. وأصحبت كبلد منتج رئيسى للبترول سوقاً رئيسياً لبيع الخدمات والتقنية الأمريكية. وكان الأمريكيون ينظرون لإيران كمنجم ذهب، وعلى مر السنين كررت الولايات المتحدة النماذج السياسية التى كانت تستعملها بريطانيا مثل تكتيكات الأذرع القوية فى سوق البترول والتأثير المفرط على الشاه وطلبات متزايدة للحصانة الدبلوماسية وتنازلات لرجال الأعمال وموقف متعال من الإيرانيين أنفسهم. وتدفق رجال الأعمال والمستشارون الأمريكيون على البلاد وكونوا ثروات هائلة. وكانت ثمة فروق فاضحة بين أساليب معيشتهم وحياة أغلبية الإيرانيين. وكانوا يعيشون بمعزل عن الشعب الإيرانى. وبما أن أغلبيتهم كانوا يعملون بعقود مرتبطة بالعرش، فقد أصبحوا هم أنفسهم مرتبطين بشكل حتمى بالنظام، وقامت هذه السياسة، قصيرة النظر، على أساس من المصلحة الشخصية وأظهرت الولايات المتحدة فى النهاية فى صورة شيطانية.

وأصبحت إيران دولة ذات قطبين: فقد انتفع القلة من ازدهار الأمريكيين، بينما بقيت الأغلبية كماً مهملاً. ورأى البعض أن العصر الحديث يضفى التحرر والقوة، على حين خبره الآخرون كهجمة شيطانية. وكان ثمة خوف وكراهية وغضب يكاد يُرى. ولم يمض وقت طويل حتى قرر الأصوليون الذين كان الغضب يعتمل بشدة فى نفوسهم أن العزلة عن المجتمع وإرساء ثقافة مضادة ليس بالأمر الكافى، وأن عليهم أن يقوموا بالتعبئة والهجوم المضاد.

الفصل العاشر

١٠

التعبئة

١٩٦٠-١٩٧٤

مع مقدم ستينيات القرن العشرين،

كانت الثورة تملأ الأجواء في أنحاء الغرب والشرق الأوسط. ففى أوربا والولايات المتحدة، خرج الشباب إلى الشوارع معلنين العصيان على التوجهات الحداثية لآبائهم، ومطالبين بنظام أكثر عدالة ومساواة. كما أعلنوا الاحتجاج على المادية والليبرالية وشوفينية حكوماتهم، ورفضوا الاشتراك فى حروب بلادهم و الدراسة فى جامعاتها، وبدأ شباب الستينيات يفعلون ما كان الأصوليون يفعلونه منذ عقود: ففى ثورتهم على قيم التيار الرئيسى، بدءوا بخلق ثقافة مضادة أو «مجتمع بديل» ويمكن القول، إنهم، وبأساليب كثيرة، كانوا يطالبون بحياة أكثر تديناً، إلا أنه لم يكن لدى الكثيرين منهم الصبر على عقيدة المؤسسة، أو على البُنى السلطوية للديانات القائمة.

وبدلاً من ذلك، توجهوا إلى كاتماندو (عاصمة نيبال)، أو سعوا إلى السكينة في رحلات التصوف والتأمل الشرقية. ووجد آخرون التسامى فى رحلات ولجوها من خلال المخدرات، أو التأمل المتسامى، أو تغير الشخصية Personal Transformation من خلال أساليب مثل تدريبات ملتقى إرهارد. فقد كان ثمة جوع للمنطق الروحانى، ورفض العقلانية العلمية التى أصبحت الأرثوذكسية الغربية الجديدة. ولم يكن هذا رفضاً للعقلانية ذاتها، لكن لأشكالها الأكثر تطرفاً. قد كان علم القرن العشرين نفسه حذراً، ورزيناً وعلى درجة عالية من إدراك حدوده ومكامن كفاءته بشكل منظم قائم على المبادئ. إلا أن المزاج المهيمن للحداثة جعل من العلم أيديولوجيا ورفض تقبل أى أسلوب آخر للوصول إلى الحقيقة. وكانت ثورة الشباب أثناء الستينيات، بشكل جزئى، احتجاجاً على الهيمنة غير الشرعية للغة العقلانية وكبت منطق العقل لمنطق الروح.

ومنذ مقدم الحداثة، كان قد تم إهمال فهم الأساليب المنظمة للوصول إلى معرفة

أكثر تلقائية. وعلى ذلك، كان مسعى الستينيات الروحانى غالباً يتصف بالجموح وعدم التوازن والإغراق فى الذاتية. كما كانت ثمة نقاط ضعف أيضاً فى رؤى وسياسات المتدينين الراديكاليين الذين كانوا قد بدءوا بدورهم فى تنظيم خططهم الهجومية ضد علمانية وعقلانية المجتمع الحديث. وبدأ الأصوليون التعبئة. وكانوا دائماً ماخبروا الحداثة على أنها هجمة عدوانية. فقد تطلبت الروح الحداثية التحرر من النماذج الفكرية الماضوية التى عفا عليها الزمن، واقتضى مثال التقدم الحداثى استبعاد تلك المعتقدات والممارسات والمؤسسات التى حكم عليها أنها لا عقلانية، ومن ثم، معوّقة. وغالباً ما كانت المؤسسات والتعاليم الدينية هدفاً رئيسياً لهجمات الحداثة. وكان السلاح أحياناً، كما فى حالة الليبراليين مع سكوبس، هو السخرية. أما فى الشرق الأوسط، حيث كان التحديث أكثر صعوبة، فقد كانت الأساليب أكثر وحشية وتضمنت المذابح والنهب ومعسكرات الاعتقال. وبحلول الستينيات والسبعينيات، كان المتدينون يتملكهم الغضب، وكانوا مصممين على

محاربة الليبراليين والعلمانيين الذين اضطهدوهم وهمشوهم، كما اعتقدوا. إلا أن المتدينين كانوا نتاج أزمنتهم، فكان عليهم أن يحاربوا بأسلحة حديثة، ويبتكروا أيديولوجيا حديثة.

وكانت السياسات الغربية قد ظلت أيديولوجية منذ الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية. فقد خاض الناس المعارك الهائلة من أجل مُثل «عصر العقل»، أى الحرية والمساواة والأخوة والسعادة والإنسانية والعدالة الاجتماعية. وكان الاعتقاد الليبرالى الإجماعى فى الغرب هو أن السياسات والمجتمع ستصبح أكثر اتحاداً وعقلانية عن طريق التعليم. فقد كانت الأيديولوجيا العلمانية أسلوباً لتعبئة الناس للمعركة، أى نظاماً عقائدياً يبرر المعركة السياسية والاجتماعية ويضفى عليها المنطق. ولكى تلقى الأيديولوجيا، القبول من أكبر عدد من الناس، كان يعبر عنها بصور بسيطة يمكن تقليصها إلى شعارات مثل «القوة للشعب» و«الخونة من الداخل». وكان يُعتقد أن هذه الحقائق شديدة التبسيط تشرح كل شيء. ويعتقد المؤدلجون أن العالم تحفه المخاطر، ويوجدون أسباب المأزق الراهن ويعدون بالحلول. ثم يوجهون انتباه الناس إلى مجموعة تتحمل مسئولية خراب العالم، وإلى مجموعة أخرى ستقوم بإصلاح الأمور. وبما أنه لا يمكن للسياسة فى العالم الحديث أن تكون مسعى نخبوياً بشكل كامل، فعلى الأيديولوجيا أن تكون من البساطة بحيث يتسنى للأقل ذكاء إدراكها من أجل أن يدعمها الناس جميعهم.

والاعتقاد بأن ثمة جماعات لن يكون باستطاعتها فهم الأيديولوجيا لأنها قد أصيبت «بوعى زائف» أمر حاسم فى هذا المجال. فالأيديولوجيا نظام مغلق لا يملك أن يتقبل آراء بديلة تقبلاً جاداً. فلا يستطيع الماركسيون الذين يرون أن الرأسمالية هى مصدر شرور العالم فهم قيم الرأسمالية، والعكس صحيح. كما أن لدى الكلونياليين مناعة ضد حقائق القوميات الآخذة فى التواجد. ولا يستطيع الصهاينة والعرب تقدير وجهة نظر بعضهم البعض. فتتخيل جميع الأيديولوجيات عالماً مثالياً غير واقعى، يمكن القول إنه لا سبيل إلى تحققه. فهى بطبيعتها شديدة الانتقائية. إلا أنه من المحتمل للأفكار والعواطف والممارسات التى تسود فى فترة من الفترات، مثل القومية والاستقلال الشخصى والمساواة، أن

تتبناها عدة أيديولوجيات متنافسة حيث إنها تعمد غالباً إلى الرجوع إلى نفس المثل بحيث يستقى الجميع هذه التفاصيل من نفس الطابع الفكرى والأخلاقى للعصر.

وكان المؤرخ إدموند بيرك (١٧٢٩ - ١٧٩٧) هو من أوائل من تحققوا أنه إن أرادت مجموعة تحدى أيديولوجيا المؤسسة (التى قد تكون ذات بداية ثورية) فعليهم أن يطوروا لأنفسهم أيديولوجيا مضادة للثورة. وبحلول الستينيات والسبعينيات، كان هذا موقف معظم اليهود والمسيحيين والمسلمين المستائين. فكان عليهم تحدى أفكار كانت راديكالية وثورية يوماً ما ثم أصبحت سلطوية ومهيمنة لدرجة أنها بدت بديهية، وذلك من أجل مجابهة ما رأوا أنه نوع من الفنتازيا العقلانية للمؤسسة الحديثة. وكانوا مقتنعين، اقتناعاً مسبباً أحياناً، أن العلمانيين والليبراليين يريدون إبادتهم. ومن أجل خلق أيديولوجيا دينية، كان عليهم إعادة تشكيل أساطير ورموز موروثهم بأسلوب يمكن معه أن تصبح برنامج عمل يدفع الناس إلى النهوض وإنقاذ عقيدتهم من الفناء. وكانت كثير من الأيديولوجيات الدينية شديدة التشبع بروحانيات العصر المحافظ. فقد كانت هذه الجماعات على شيء من التصوف، يقدرون الأسطورة والطقوس تقديراً عميقاً الأمر الذى ساعدهم على إدراك حقيقة اللامرئى بوضوح. إلا أنه كانت ثمة صعوبة. فلم يقصد أبداً فى الفترة ما قبل الحداثية، أن تطبق الأسطورة عملياً أو تكون مصدراً للتزود بخطة عمل ملموسة. وحينما وظف الناس، فى بعض المناسبات، الأسطورة كنقطة انطلاق للنشاط السياسى، كانت النتائج كارثية. إلا أن الأصوليين، وهم يعدون خططاً للهجوم المضاد على العالم العلمانى، كان عليهم تحويل الأساطير إلى أيديولوجيات.

وتعرض الإسلام فى الستينيات لهجمة أيديولوجية مستمرة. فقد كان عبد الناصر فى قمة شعبيته، ودعا إلى «ثورة ثقافية»، وإلى تطبيق ما أسماه «بالاشتراكية العلمية». وأعاد تفسير التاريخ فى الميثاق القومى عام ١٩٦٢ من منظور اشتراكى. وكانت تلك الأيديولوجية تسعى إلى البرهان على فشل الرأسمالية والملكية، وإثبات أن الاشتراكية وحدها هى التى ستؤدى إلى التقدم

الذى عرّفه بأنه الاستقلال والإنتاج والتصنيع. ونظر النظام إلى الدين كأمر عتيق لا يجدى معه الإصلاح. ولم يجد عبد الناصر داعياً لاستعمال الخطاب الإسلامى القديم بعد القضاء على جماعة الإخوان. وفى عام ١٩٦١ قامت الحكومة بانتقاد العلماء لتمسكهم الواهى بدراسات العصور الوسطى ولمواقف الأزهر «الدفاعية المحافظة الجامدة» مما جعل من المستحيل عليه «أن يتوافق مع الزمن الراهن». وكان عبد الناصر محقاً فى هذا. فقد كان العلماء فى مصر قد قطعوا الصلة بينهم وبين العالم الحديث واستمروا يقاومون الإصلاح وجعلوا من أنفسهم مفارقة تاريخية وفقدوا كل التأثير على قطاعات المجتمع المصرى المحدّثة. وبالمثل، كانت الأعمال الإرهابية غير الأخلاقية لإحدى الفرق المنبثقة عن الإخوان المسلمين مسئولة إلى حد كبير عن تدمير الجماعة. فقد كانت المؤسسة الإسلامية قد بدأت تعلن إفلاسها، وتبرهن على عدم كفاءتها وفاعليتها فى العالم الحديث.

ودعم المؤرخون الناصريون فى مصر وسوريا فى الستينيات الأيديولوجيا العلمانية فقالوا إن الإسلام قد أصبح سبب ما تعانى منه «الأمة» وأصبح يحتل دور «المجموعة الخارجية السطحية» التى يجب القضاء عليها إن كان للأمة العربية أن تتقدم. واعتقد المؤرخ السورى زكى العروسى أنه بدلاً من التأكيد المستمر على أن العرب هم من قدموا الإسلام إلى العالم، يجب على المؤرخين التأكيد على دور العرب فى الثقافة المادية، مثلاً تغييرهم الأبجدية من الهيروغليفية إلى الحروف. فالتركيز على الدين قد تسبب فى تأخر العرب عن الأوربيين الذين ركزوا على العالم الفزيائى بدلاً من الروحانى وأتوا بالعلم الحديث والصناعة والتقنية. وتجادل شبلى العصيمى قائلاً إنه من المؤسف أن يتجاهل المسلمون ثقافة ما قبل الإسلام ويطلقوا عليها الجاهلية رغم ما كان لها من إنجازات كبيرة فى شمال اليمن مثلاً. كما ألقى ياسين الحافظ بالشكوك حول مصداقية المصادر التاريخية الإسلامية التى كانت مجرد انعكاس لآراء الطبقات الحاكمة وقال إن تأسيس أيديولوجيا حديثة على ذكريات غير دقيقة عن ماض قصىٍّ ميت هو أمر عديم الجدوى إن لم يكن محالاً. فعلى المؤرخين إنشاء علم تاريخ أكثر علمية وجدلية «وهذه جبهة قتالية يجب أن يلحق بها المرء كى يهدم البنى الفوقية للمجتمع القديم». وأضاف قائلاً إن الدين هو المسئول عن الوعى الزائف الذى تسبب فى تخلف العرب، ومن ثم،

يجب التخلص منه مثل المعوقات الأخرى فى طريق التقدم العقلانى والعلمى. وكما هى الحال مع أى منظرين أيديولوجيين، كانت الجدالات انتقائية، وتصوير الدين تبسيطياً وغير دقيق. كما أن ما اقترحوه كان غير واقعى أيضاً. فأياً كان المكان الذى سيحتله الدين فى العالم الحديث (ولم يكن هذا قد تقرر بعد) فمن المحال دائماً محو الماضى الذى يواصل العيش فى عقول الأفراد المكونين للأمة حتى لو تمت إزاحة المؤسسات القديمة والعاملين بها.

وكرد فعل، كانت الأيديولوجيات الدينية الجديدة على نفس القدر من التبسيط والعدوانية. فقد اعتقد هؤلاء أنهم يقاتلون دفاعاً عن حياتهم. وكان قد بدأ فى مصر عام ١٩٥١ نشر أعمال أبى العلاء المودودى (١٩٠٣ - ١٩٧٩) الذى اعتقد أن الإسلام فى سبيله لأن يدمر، ورأى أن قوى الغرب العاتية كانت تستجمع قواها لسحق الإسلام، الذى يواجه مأزقاً خطيراً، وإلقائه فى عالم النسيان. واعتقد المودودى أنه ليس باستطاعة المسلمين الحق الانسحاب من الحياة وترك السياسة للآخرين، إذ لابد أن يتحدوا ويكونوا عروة وثقى ويحاربوا هذا الغزو وهذه العلمانية اللادينية. وحاول المودودى، من أجل تعبئة الناس، أن يقدم الإسلام بطريقة منطقية منهجية كى يؤخذ بجدية الأيديولوجيات القائدة الأخرى لتلك الفترة. فحاول أن يحول كل المنطق الروحانى للإسلام، والروحانية الإسلامية نفسها، إلى منطق عقلانى، أو خطاب مغلق قصد به أن يحدث حالة نشاط برجماتى. وكان لمثل تلك المحاولة أن تدان كتفكير مغلوط فى العالم المحافظ القديم، إلا أن المسلمين لم يكونوا يحيون فى العالم ما قبل الحديث، وكان عليهم أن يراجعوا مدركاتهم القديمة ويجعلوا دينهم حديثاً إن هم أرادوا لأنفسهم البقاء فى القرن العشرين العنيف المحفوف بالمخاطر.

ومثل كثير من المفكرين المسلمين المحدثين الذين سنناقش أعمالهم، كان أساس أيديولوجية المودودى مبدأ حاكمية الله. وكان هذا يعنى إلقاء القفاز استعداداً للنزال مباشرة مع العالم الحديث لأنه يعارض كل حقيقة من حقائقه المقدسة. فليس من حق البشر الإتيان بقوانينهم أو التحكم فى مقدراتهم لأن الله وحده هو المتحكم فى أمور البشر وهو المشرع الأعظم. وبهجومه هذا على كل مدركات

الحرية والسيادة البشرية، كان المودودى يتحدى كل التوجهات العلمانية، فقال:

«فليس لنا أن نقرر هدف وجودنا، أو أن نضع حدود سلطتنا الدنيوية؛ وليس لأحد أيضاً أن يضع هذه القرارات لنا.. فليس لأحد أن يدعى السيادة سواء كان فرداً أو أسرة أو طبقة أو جماعة من الناس أو كل الجنس البشرى فى أنحاء العالم ككل. فالله وحده هو السيد، وأوامره هى قانون الإسلام».

ولو سمع لوك وكانط والآباء المؤسسون لأمريكا هذا، لتقلبوا ذعراً فى مراقدهم. إلا أن المودودى كان، فى واقع الأمر، مغرماً بالحرية مثل أى محدث؛ وكان يقترح تشريعاً إسلامياً محرّراً. ولأن الله وحده هو الحاكم والسيد، فلا يجوز لأى فرد أن يتلقى الأوامر من فرد آخر. ولا يستطيع أى حاكم لايحكم بما أنزل الله (متمثلاً فى القرآن والسنة) أن يطلب طاعة رعيته، إذ تصبح الثورة فى هذه الحالة، ليست مجرد حق، بل واجب. وعلى هذا، فالنظام الإسلامى يضمن ألا تخضع الدولة لنزوات وطموحات الحاكم. فهو يحرر المسلمين من نزوات التحكم البشرى وشرها المتوقع. وعلى الخليفة، طبقاً لمبدأ الشورى فى الفقه الإسلامى، استشارة رعاياه؛ إلا أن هذا لا يعنى أن الحكومة تستقى شرعيتها من الشعب كما هو الحال فى المثال الديموقراطى. إذ إنه ليس باستطاعة الخليفة أو الشعب صنع تشريعاتهم الخاصة، فهم مجرد مطبقين للشريعة. وعلى هذا، يجب على المسلمين مقاومة الأشكال المُغربنة من الحكومات التى تفرضها عليهم القوى الكلونيالية حيث إن هذه الحكومات تمثل عصياناً لله وتغتصب سلطته. وإمساك البشر بمقاليد السلطة بدافع الصلافة يولد الشر والقمع والطغيان، ويبدو فقه «التحرر» هذا للمعلمنين الراسخين غاية فى الغرابة وعدم المنطق. إلا أنه من طبيعة الأيديولوجيا ألا يفهم أعداؤها تفسيراتها للأمور. فلقد تشرب المودودى بقيم العصر وطابعه الثقافى السائد وشارك فيه. فآمن بالحرية وحكم القانون الذى كان يراه أيضاً وسيلة لمنع فساد الديكتاتورية. إلا أنه قدم تعريفاً مختلفاً لتلك المثل وجعل لها توجهاً إسلامياً يستحيل أن يفهمه شخص ذو «وعى علمانى زائف».

وآمن المودودى أيضاً بقيمة الأيديولوجيا فأعلن أن الإسلام أيديولوجيا ثورية مثل الفاشية والماركسية. إلا أنه ثمة اختلاف هام. فقد قام النازيون والماركسيون

باستعباد البشر الآخرين، فى حين أن الإسلام يسعى إلى تحريرهم من عبودية لا تكون سوى لله. وكمؤدلج حق، نظر المودودى إلى جميع الأيديولوجيات الأخرى على أنها خاطئة بدرجة لا يمكن معها إصلاحها. فالديموقراطية تؤدى إلى الفوضى والطمع وحكم الغوغاء؛ وتتبنى الديموقراطية الصراع الطبقى حيث أخضعت العالم كله لمجموعة من رجال البنوك؛ أما الشيوعية، فإنها تخنق المبادرات الإنسانية والفردية. إلا أن المودودى يلتف حول التفاصيل والصعوبات. فكيف ستختلف الشورى الإسلامية حينما تُمارس عن ديموقراطية الغرب؟ وكيف يتأتى للشريعة، وهى مجموعة من قوانين المجتمعات الزراعية أن تعالج الصعوبات السياسية والاقتصادية للعالم الحديث المصنع؟ كما تجادل المودودى قائلاً إن الدولة الإسلامية ستكون شمولية لأنها ستخضع كل شىء لحاكمية الله. إلا أنه، كيف يختلف هذا عن أى نظام شمولى، الذى يصر المودودى، عن حق على أن القرآن يدينه.

ومثل أى مؤدلج، لم يكن المودودى يطور نظرية فكرية عميقة، بل كان يطلق دعوة للقتال، إذ طالب بالجهاد العالمى الذى أعلن أنه من تعاليم الإسلام. ولم يأت أى مفكر إسلامى بمثل هذا الادعاء أبداً من قبل. فقد كان هذا بدعة تطلبتها، كما رأى المودودى، حالة الطوارئ الراهنة، فالجهاد فى الإسلام ليس بحرب مقدسة لتحويل الكفرة عن أديانهم، كما يعتقد الغربيون، كما أنه ليس دفاعاً خالصاً عن النفس، كما تجادل محمد عبده. أما المودودى، فقد عرَّفه بأنه معركة ثورية للإمساك بالسلطة من أجل خير البشرية جمعاء. وهنا أيضاً، يشارك المودودى، الذى طور هذه الفكرة عام ١٩٣٩، منظور الأيديولوجيات القتالية مثل الماركسية. فكما حارب الرسول الجاهلية وبربرية ما قبل الإسلام، فعلى المسلمين استعمال جميع الأساليب الممكنة لمقاومة جاهلية الغرب. وقد يتخذ الجهاد أشكالاً كثيرة. فبإمكان البعض كتابة المقالات، ويلقى آخرون الخطب. إلا أن على الجميع فى النهاية، إعداد أنفسهم لخوض معركة مسلحة.

ولم يحدث من قبل أن احتل الجهاد موقعاً مركزياً فى الخطاب الإسلامى الرسمى. وتكاد تكون الطبيعة القتالية لرؤية المودودى دون سابقة. إلا أن الوضع كان قد أصبح أكثر سوءاً عما كانه حينما حاول عبده والبنا إصلاح الإسلام

والمساعدة على استيعاب التوجهات الغربية الحديثة بسلام. فقد كان بعض المسلمين حينذاك مستعدين للقتال. وكان أكثر من تأثروا بالمودودى بعمق هو سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) الذى التحق بالإخوان المسلمين عام ١٩٥٣، واعتقله عبد الناصر عام ١٩٥٤ وحكم عليه بالأشغال الشاقة لمدة خمسة عشر عاماً شهد إبانها وحشية النظام تجاه الإسلاميين. ومن ثم، تسببت تجربته فى معتقلات عبد الناصر فى إحداث الجروح العميقة وأصبح أكثر راديكالية من المودودى بكثير. ويمكن أن يدعى سيد قطب مؤسس الأصولية السُّنية. فقد اعتمد كل الأصوليين الإسلاميين الراديكاليين على الأيديولوجيا التى طورها قطب فى المعتقل، بيد أنه لم يكن دائماً معادياً للثقافة الغربية أو متطرفاً. فقد درس قطب فى كلية دار العلوم بالقاهرة حيث أولع بالأدب الإنجليزى، وأصبح أديباً. وكان أيضاً قومياً، فالتحق بحزب الوفد. ولم يكن مظهره يدل على أنه مثير للشغب، فقد كان صغير الحجم خفيض الصوت ضعيف البنية. إلا أنه كان مسلماً ورعاً. فقد حفظ القرآن الذى أصبح منارة حياته حينما كان فى العاشرة من عمره. ولم يجد وهو شاب أى تعارض بين عقيدته وبين حماسه للثقافة الغربية والسياسة العلمانية. إلا أنه بحلول الأربعينيات كان إعجابه بالغرب قد بلى. فقد كانت النشاطات الاستعمارية فى شمال إفريقيا والشرق الأوسط، وكذلك دعم الغرب للصهيونية تثير تقززه. كما أحبطته فترة دراسته فى الولايات المتحدة. فقد وجد البرجماتية العقلانية للثقافة الأمريكية مثيرة للقلق حيث يتم تجاهل أية أهداف باستثناء تلك التى تأتى بالمنفعة المباشرة ولا يُعترف بأى عنصر إنسانى سوى الذات. إلا أنه ظل مصلحاً معتدلاً يحاول أن يضفى على المؤسسات الغربية الحديثة، مثل الديموقراطية والحياة النيابية، بعداً إسلامياً على أمل تحاشى إفراط الأيديولوجيا العلمانية الكاملة.

غير أن خبرة قطب فى المعتقل أقنعته أنه لا يمكن للمتدينين والعلمانيين أن يتعايشوا فى سلام فى نفس المجتمع. فحينما نظر حوله وتذكر تعذيب وإعدام الإخوة، وتدارس تصميم عبد الناصر على إقصاء الدين عن الحياة، رأى فى ذلك علامات الجاهلية التى عرّفها، مثل المودودى، بأنها البربرية الجاهلة التى هى عدو للإسلام إلى الأبد وفى كل الأزمان، رأى أنه يتحتم على المسلمين أن يقاتلوها حتى الموت عندئذ يُمثل الرسول الذى حارب الجاهلية فى مكة. إلا أن قطب ذهب أبعد

من المودودى، الذى كان يعتبر العالم غير المسلم فقط عالماً جاهلياً. فبحلول الستينيات، أصبح قطب مقتنعاً أن القيم الشريرة للجاهلية قد أثقلت ما يدعى بالعالم الإسلامى. فعلى الرغم من أن حاكماً مثل عبد الناصر يعلن تمسكه الظاهرى بالإسلام، إلا أن أقواله وأفعاله تبرهن على أنه مرتد، لذا وجب على المسلمين الإطاحة بمثل هذا الحكم. ورجع قطب إلى سيرة وحياة الرسول بحثاً عن أيديولوجيا تعبئ قوات طلائعية مكرسة للجهاد ضد تيار العلمانية وتجبر مجتمعها على الرجوع إلى قيم الإسلام.

كان قطب ينتمى إلى العالم الحديث، وكان عليه أن يأتى بمنطق عقلانى مقنع، إلا أنه كان أيضاً يدرك عالم الأسطورة إدراكاً عميقاً. ورغم أنه كان يحترم العقل والعلم، إلا أنه لم ير فيهما المرشد إلى الحقيقة. وأيضاً، فقد كان أثناء سنواته الطويلة فى المعتقل وبينما كان يطور أيديولوجيا جديدة، قد انكب على الاشتغال بدراسة مرموقة للقرآن تبين إدراكه الروحانى للمقدس غير المرئى. فكتب يقول «إن الإنسان يسبح دوماً فى بحر المجهول مهما بلغت درجة عقلانيته، فرغم أن كل التطورات الفلسفية والعلمية قد أتت ببعض التقدم الأكيد، إلا أن تلك ما هى إلا لمحات عن القوانين الكونية الخالدة، سطحية مثل الأمواج فى محيط شاسع التى لا تملك تغيير التيارات التى تخضع لتنظيم العوامل الطبيعية الدائمة». فعلى حين تركز العقلانية الحديثة على ما هو دنيوى، كان قطب يرسخ النظام التقليدى للنظر من خلال الحقيقة الأرضية إلى ما هو خارج نطاق الزمن والتغير. وكانت هذه العقلية الروحانية الأساطيرية التى تتوخى الجوهر وتنظر إلى الأحداث فى العالم على أنها تعكس النماذج الأصلية للحقائق الخالدة، حجر الزاوية فى فكره. وكان غيابها الواضح فى الولايات المتحدة قد أقلقه. وحينما كان قطب يتأمل الثقافة الحديثة، كان مثل الأصوليين الآخرين، يرى العالم مكاناً قد أخلى تماماً من الأهمية المقدسة والأخلاقية، مما سبب له الرعب، ومن ثم كتب فى «فى ظلال القرآن» قائلاً إن البشر يحيون الآن فى بيت دعارة كبير. ويكفى أن ينظر المرء إلى الصحافة والأفلام وعروض الأزياء ومسابقات الجمال وصالات الرقص والخمارات ومحطات الإذاعة. وأن يرقب الشهوة المجنونة للحم العارى. ومواقف الإثارة والمقولات المريضة الموحية فى الأدب والفن والإعلام الجماهيرى. هذا بالإضافة إلى نظام الربا

الذى يمد جشع الإنسان للمال بالوقود ويولد الأساليب الشريرة البغيضة لتراكمه واستثماره، إضافة إلى ممارسة الغش والخداع والابتزاز التى تتخفى فى زى القانون. ومن ثم، أراد قطب للمسلمين أن يقوموا بالثورة على هذه المدنية العلمانية ويعيدوا إلى المجتمع الحديث الحس بالروحانية.

وكانت نظرة قطب للتاريخ نظرة أسطورية. فلم يتعامل مع حياة الرسول كمؤرخ حديث علمى يرى هذه الأحداث أحداثاً فريدة تنتمى إلى فترة قصية. فقد كان قطب روائياً وناقداً وأديباً، وكان يعلم أن هناك سبلاً أخرى للوصول إلى حقيقة ما حدث بالفعل. فقد كانت حياة محمد ﷺ وأداؤه فى نشر الرسالة، بالنسبة لقطب، مازالت النموذج الأصلى، أو لحظة تلاقى فيها المقدس بالبشرى وعملا معاً بتناغم. فكانت تلك اللحظة بهذا «رمزاً» بأعمق المعانى، يصل ما بين الدنيوى والإلهى. وبهذا، مثلت حياة محمد ﷺ مثالاً خارج نطاق التاريخ والمكان، ومثل القربان المسيحى، أمدت الإنسانية «بلقاء دائم» مع الحقيقة النهائية. وكانت بهذا «ظهوراً خارقاً» epiphany. كما رأى أن المراحل المختلفة من رسالة محمد ﷺ تمثل «علامات فى الطريق»، ترشد الرجال والنساء إلى ربهم. وبنفس الأسلوب، لم تكن الجاهلية ببساطة العصر ما قبل الإسلامى فى بلاد العرب، كما يقول التاريخ التقليدى؛ فالجاهلية ليست فترة من الزمن كما أوضح فى «علامات فى الطريق»، وهو الكتاب الأكثر خلافية بين أعماله. لكنها حالة تتكرر كل مرة ينحرف فيها المجتمع عن الطريق الإسلامى، سواء كان هذا فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل. فأية محاولة لإنكار حاكمية الله هى جاهلية. وعلى هذا، فالقومية (التى تجعل من الدولة القيمة العظمى)، والشيوعية (الملحدة) والديموقراطية (التى يستولى الشعب فى ظلها على حاكمية الله) تجليات للجاهلية تكرس لـ[عب]ادة ما هو بشرى بدلاً مما هو إلهى. وهذه حالة لا إلهية وارتداد. والجاهلية فى مصر [ا]لحديثة وفى الغرب، بالنسبة لقطب، أسوأ من جاهلية ما قبل الإسلام لأنها غير [م]ؤسسة على الجهل، لكنها عصيان لله قائم على مبادئ.

إلا أنه فى العصور ما قبل الحديثة، خُلق النموذج الأول لمحمد ﷺ فى أساس كيان كل مسلم بواسطة الشعائر والممارسات الأخلاقية والإسلامية. وكان هذا دون

شك منطقاً روحانياً أساطيرياً، إلا أن قطب قد أعاد تشكيله ليجعل من الأسطورة أيديولوجيا وبرنامج عمل. فقد رأى أن الأمة الأولى التى أوجدها الرسول فى المدينة منارة مشعة أرادها الله أن تجسد تلك الصورة الفريدة فى مواقف حياتية حقيقية وتصبح مرجعاً تتكرر بقدر ما يستطيعه البشر. وكان قد تم إقامة المجتمع النموذجى الأول فى المدينة بواسطة جيل من الرجال الأفذاذ، إلا أن ذلك لم يكن معجزة يستحيل تكرارها، بل ثمرة الجهد الإنسانى، ويمكن إنجازه ثانية حينما يبذل الجهد. وقد كشف الله فى حياة محمد ﷺ عن منهج سماوى، وبذا، كان هذا المنهج أسمى من أية أيديولوجيا يصنعها البشر. ويرشد الله البشر إلى السبيل الوحيد لبناء مجتمع ذى توجه صحيح إن هم تأملوا «العلامات» فى طريق حياة الرسول.

وقد خبر المسلمون دائماً المقدس، على خلاف المسيحيين، كأمر حتمى لا يتأتى بواسطة التعاليم والمبادئ. وقد كانت الأصولية الإسلامية دائماً نشطة مركزة على الأمة. إلا أن قطب، حينما حول المنطق الروحانى لحياة الرسول إلى أيديولوجيا، كان من المحتم أن يبسطه ويحد من إمكاناته الروحانية ويقوم «بتفصيله» ليناسب مقاسات مقتضيات فكره. وكان يقوم بتوفيقه عن طريق نزع التعقيدات والغموض والمتناقضات من معركة الرسول الشخصية المتعددة الأوجه كى يخلق برنامجاً عصرياً مبسطاً يوفى باحتياجات الأيديولوجيا العصرية. إلا أن الرؤية الإسلامية تشوهت تشوهاً قاسياً من جراء هذه العملية المفرطة فى الانتقائية.

فقد رأى قطب أن حياة الرسول ة .ـ سارت فى أربع مراحل. وأنه على المسلمين أن يمروا بهذه السيرورة الرباعية كى يتمكنوا من إعادة خلق أمة تتبع الطريق الحق فى القرن العشرين. فقد كشف الله .ـن خطته أولاً لرجل واحد هو محمد ﷺ الذى أخذ فى تكوين جماعة من الأفراد تعاهدوا على اتباع ما أمر الله به وعلى أن يحل مجتمع عادل يقوم على المساواة ولا يعترف سوى بحاكمية الله محل المجتمع الجاهلى. وخلال هذه المرحلة الأولى درب محمد ﷺ طلائعه على أن يفصلوا أنفسهم عن المؤسسة الجاهلية الوثنية التى تعمل وفقاً لمجموعة مختلفة من القيم. ومثل الأصوليين الآخرين، رأى قطب أن مسألة «المفاصلة» أمر حاسم. فقد بين

منهج الرسول أن المجتمع منقسم إلى معسكرين شديدى التمايز. وحث قطب المسلمين على رفض جاهلية عصرهم والانسحاب منها ليخلقوا مجتمعهم الخاص الإسلامى الخالص. وبإمكانهم، أو أن عليهم بالفعل، أن يحسنوا معاملة الكفرة والمرتدين فى مجتمعاتهم، إلا أنه يتحتم عليهم أن يقلّصوا الاتصال بهم إلى الحد الأدنى ويتبعون سياسة التعاون، بشكل عام، فى الأمور الحاسمة مثل التعليم.

وقد تكثف انفصال المؤمنين عن التيار الرئيسى الجاهلى بشدة فى حياة الرسول حينما بدأت المؤسسة الوثنية فى مكة فى اضطهاده هو والجماعة الإسلامية الصغيرة، إلى أن أجبرتهم على الهجرة فى النهاية عام ٦٢٢م، واستيطان المدينة المنورة. فلابد أن يحدث فصل تام فى وقت من الأوقات للمؤمنين الحق عن باقى المجتمع غير المؤمن. وخلال المرحلة الثالثة من برنامجه، أسس الرسول فى المدينة الدولة الإسلامية. وكانت تلك فترة تضامن، وتأكيد للأخوة، واندماج أعدت فيه الجماعة نفسها للمعركة. ثم بدأ الرسول المرحلة الرابعة والأخيرة وهى فترة من القتال المسلح ضد مكة، بدأت على هيئة غزوات على نطاق ضيق ضد قوافل مكة التجارية، ثم أعقبها هجمات على جيش مكة. ورأى قطب، أنه مع أخذ الاستقطاب الذى كان موجوداً فى المجتمع آنذاك فى الاعتبار، يرى المرء أن العنف كان حتمياً، كما هو الأمر بالنسبة لعامة المسلمين اليوم. إلا أنه فى النهاية، فقد فتحت مكة عام ٦٣٠ أبوابها طوعاً للرسول وقبلت بحكم الإسلام وحاكمية الله.

وكان قطب يصر على أن القتال فى سبيل الله لن يكون قمعياً، أو حملة لفرض الإسلام بالقوة. فقد رأى، مثل المودودى، أن مناداته بحاكمية الله هى إعلان للاستقلال، وأيضاً، هى إعلان لتحرر الإنسان على الأرض من عبودية الآخرين وعبودية النزعات البشرية. ويعنى إعلان حاكمية الله الثورة الشاملة ضد حكم البشر بجميع مدركاته وأشكاله ونظمه وحالاته، والتحدى الكامل لكل وضع يكون البشر فيه هم ا لسادة.

وخلافاً لمركزية حاكمية الله فى فكره، كانت أيديولوجية قطب حديثة فى جوهرها؛ فقد كان ينتمى، فى رفضه للنظم الجديدة، إلى ستينيات القرن العشرين من أوجه عديدة. وكان فى تصويره الخاص لبرنامج الرسول كل ما تتطلبه

الأيديولوجيا. فقد كان تبسيطياً، حدد العدو والجماعة التى ستقوم بإصلاح المجتمع وإحيائه. وكانت أيديولوجيا قطب، بالنسبة لمسلمين كثيرين أقلقهم تشظى مجتمعهم وإعادة تشكيل توجهاته، ترجمة للمنطق العقلانى الحديث إلى مفردات إسلامية بإمكانهم التواصل معها واستيعابها. ومن المؤكد أنهم لم يجدوا «الاستقلال» الذى منحهم البريطانيون إياه مصدر تحرير أو قوة. كما أدانت هزيمة ناصر الكارثية عام ١٩٦٧ الأيديولوجيات العلمانية مثل الناصرية والاشتراكية والعلمانية فى نظر الكثيرين. ومن ثم، حدث إحياء دينى فى مناطق كثيرة من الشرق الأوسط ووجد عدد لا بأس به من المسلمين الإلهام فى أيديولوجية قطب.

وقد شوه قطب حياة الرسول بجعله الجهاد مركزياً فى الرؤية الإسلامية إذ إن السيّر التقليدية الموروثة توضح أن الرسول لم يحقق النصر بالسيف، بل بسياسة اللاعنف الإبداعية الحصيفة، على الرغم من أنه كان على الأمة أن تقاتل من أجل البقاء. كما يدين القرآن الكريم جميع أعمال القتال على أنها كريهة ويسمح بها فقط فى حالة الدفاع عن النفس ويؤكد على عدم استعمال القوة فى الشئون الدينية. هذا بالإضافة إلى أن الرؤية الإسلامية كلية تعترف بصحة كل الأديان السماوية القديمة (التى تسير على النهج الصحيح) وتمتدح كل الأنبياء السابقين. وفى خطبة له قبل وفاته، حث الرسول المسلمين على استعمال الدين من أجل التفاهم حيث إن جميع البشر إخوة، كما أن القرآن ينص على أن الله قد خلق البشر من نفس واحدة وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا. أما رؤية قطب، فكانت قصرية، كما أن «الفصل» يتعارض مع القبول والتسامح الإسلامى. فقد أصر القرآن مراراً وبشكل مطلق وصريح على أنه لا إكراه فى الدين.. إلا أن قطب عدّل هذا فقال بإمكان وجود تسامح فقط بعد انتصار الإسلام وإقامة الدولة الإسلامية الحقة.

وكان مصدر هذا التصلب هو الخ ف العميق الأساسى فى التدين الأصولى. فقد خبر قطب شخصياً «القوة المدمرة القاتلة للجاهلية الجديدة». فقد رأى أن عبد الناصر كان مصمماً على إبادة الإسلام. إلا أن عبد الناصر لم يكن وحده فى هذا. فحينما نظر قطب إلى التاريخ أبصر ما بدا له أنهم أعداء جاهليون كثيرون مصممون على تدمير الإسلام الواحد منهم بعد الآخر. وتضمنت هذه الرؤية

الوثنيين واليهود والمسيحيين والصليبيين والمغول والشيوعيين والرأسمالية والاستعمار والصهاينة. ورأى أن كل هؤلاء لهم صلة بما يحدث فى الوقت الحاضر من مؤامرة واسعة تنفذ مرة أخرى. وبرؤية الأصولى الذى دُفع إلى التطرف والنابعة من الخوف المرضى، رأى قطب صلاتٍ فى جميع الأنحاء. فقد تآمر الإمبرياليون اليهود والمسيحيون لطرد عرب فلسطين والاستيلاء عليها؛ وقد خلق اليهود الرأسمالية والشيوعية، وأتى اليهود والإمبرياليون الغربيون بأتاتورك إلى الحكم للقضاء على الإسلام. وحينما لم تتبع الدول الأخرى نموذج تركيا دعموا عبد الناصر. والخوف التآمرى، مثل جميع الأمراض العصابية، يتحدى جميع الوقائع، ومن غير المحتمل، أن تكون أفكار البشر منطقية حينما يشعرون أنهم يقاتلون من أجل البقاء.

ولم يكتب لقطب البقاء. فقد أفرج عنه عام ١٩٦٤. ومن المحتمل أن يكون هذا قد تم بناء على طلب رئيس وزراء العراق. وكانت شقيقاته قد قمن بتهريب أعماله إلى الخارج أثناء اعتقاله وتوزيعها سراً. إلا أن قطب قام بعد الإفراج عنه بنشر كتاب «علامات فى الطريق». وفى العام التالى، اكتشفت الحكومة شبكة خلايا إرهابية ادعت أنها كانت تتآمر وتخطط لاغتيال عبد الناصر. وتم القبض على المئات من الإخوان بمن فيهم قطب الذى نفذ فيه حكم الإعدام بناء على إصرار عبد الناصر. واستمر قطب، حتى النهاية، مخططاً أيديولوجياً أكثر من كونه مثيراً للفتن. وكان يتجادل دائماً ويقول إن تكديس الإخوان المسلمين للسلاح كان وسيلة دفاعية لمنع تكرار أحداث عام ١٩٥٤. وقد لا يكون قد اعتقد أن الوقت قد حان بعد لبدء الجهاد. فقد كان على الطلائعيين أن يمروا بأول ثلاث مراحل من برنامج الرسول قبل أن يصبحوا مستعدين روحانياً واستراتيجياً لبدء الهجمة على الجاهلية. إلا أن الإخوان لم يتبعوه جميعهم. فقد ظلت غالبيتهم مخلصين لرؤية الهضيبى الإصلاحية المعتدلة. غير أن عدداً من المسلمين درسوا أعمال قطب فى المعتقلات والسجون، وبدأوا فى تكوين كوادرهم فى مناخ أكثر تديناً بعد حرب الأيام الستة.

وقد خبر المسلمون الشيعة فى إيران أيضاً موجة جديدة من العدوان العلمانى

حينما أعلن الشاه محمد رضا بهلوى الثورة البيضاء عام ١٩٦٢، وكان هذا الإعلان يتضمن تأسيس رأسمالية دولة، أى مؤسسة لزيادة مشاركة قوى العمل فى الأرباح، والقيام بإصلاحات تقوض أشكال ملكية الأرض شبه الإقطاعية، وتجنيد فرق لمحو الأمية. وكانت بعض مشاريع الشاه ناجحة. فقد بدت بعض المشاريع الزراعية والاجتماعية مثيرة للإعجاب، وشهدت الستينيات زياد ة فى إجمالى الإنتاج القومى. ورغم أن الشاه نفسه كان ينظر للنساء على أنهن أدنى منزلة من الرجال، فقد أدخل إصلاحات لتحسين مكانتهن وتعليمهن، رغم أن نساء الطبقات العليا فقط كن المستفيدات من ذلك. وتحمس الغرب لإنجازات الشاه. فقد بدت إيران منارة تقدم وتعقل في الشرق الأوسط. وبعد مأزق مصدق، خطب الشاه ود أمريكا، ودعم دولة إسرائيل، وكوفئ باستثمارات أجنبية ساعدت الاقتصاد على أن يظل على شيء من الازدهار. إلا أن المراقبين الأذكياء، لاحظوا، حتى فى ذلك الوقت، عدم كفاية الإصلاحات التى ميزت الأغنياء، وتركزت فى المدن، وتجاهلت الفلاحين. ولم تستخدم أرباح البترول والغاز الطبيعى بشكل مثمر بل كانت تنفق على مشاريع لافتة للأنظار وعلى أحدث ما فى التقنية العسكرية. وكنتيجة لهذا، ظلت البنى الأساسية للمجتمع مهملة، حتى اتسعت الهوة العميقة بين الأغنياء المتغربنين والفقراء التقليديين، الذين كان قد تم تجاهلهم فى التوجهات الزراعية القديمة، اتساعاً عميقاً.

ونظراً لتراجع الزراعة، حدثت هجرات جماعية من الريف إلى المدن، فارتفعت نسبة سكان الحضر فيما بين عامى ١٩٦٨ و١٩٧٨ من ٣٨٪ إلى ٤٧٪ وتضاعف خلال هذه السنوات عدد سكان طهران فقفز من ٢,٧١٩ مليون إلى ٤,٤٩٦ مليون. ولم ينجح المهاجرون الريفيون فى الاندماج، بل عاشوا فى مدن عشوائية من الأكواخ، وأخذوا يحتالون على سبل العيش المتقلقلة، حيث عملوا كحمالين وسائقى عربات أجرة، وبائعين جائلين. وانقسمت طهران إلى قطاع حديث وقطاع تقليدى. وانتقل أعضاء الطبقات العليا إلى خارج المدينة القديمة وسكنوا الأحياء الجديدة ومنطقة الأعمال شمال المدينة حيث توجد البارات وكازينوهات القمار، وكانت النساء يرتدين الأزياء الأوربية وتختلط علناً مع الرجال بحُرية. وبدت المنطقة وكأنها بلد أجنبى بالنسبة لتجار البازارات والفقراء الذين ظلوا فى المدينة

القديمة والمناطق الجنوبية المجاورة .

وهكذا ، خبرت غالبية الإيرانيين إحدى أكثر العواطف البشرية إرباكاً : فقد أصبح العالم المألوف غير مألوف ، فقد كان هو نفسه وليس نفسه ، مثل صديق قديم شوه المرض مظهره وشخصيته ، فحينما يتغير العالم الذى نعرفه سريعاً ، مثلما حدث فى إيران الستينيات ، يشعر الرجال والنساء بالغربة فى بلدهم . ومن ثم ، أصبح عدد كبير متزايد من الإيرانيين يشعرون بالاغتراب بشكل مقلق . وكان انهيار عام ١٩٥٣ قد ترك الكثيرين يأكل كيانهم حس بالهزيمة والمذلة على أيدى المجتمع الدولى . أما القليلون الذين تلقوا تعليماً غربياً ، فكانوا يشعرون بالاغتراب عن ذويهم ، وكانوا ممزقين بين عالمين لا يشعرون بالألفة فى كلاهما . وبدت الحياة وقد أفرغت من معناها . وعبرت معظم الرموز المواكبة فى أدب الستينيات الإيرانى الغزير عن هذا الحس بالاغتراب حيث تواترت تيمات ورموز الأسوار والوحدة والعدمية والنفاق . وقد أشار الناقد الإيرانى المعاصر فازانه ميلانى إلى الحضور الحثيث فى أدب الستينيات والسبعينيات لصور «تعبر عن أشكال دالة على الحماية والسرية» مثل «الأسوار التى تحيط بالمنازل ، والحجب التى تغطى النساء . (والتقية) الدينية التى تحمى العقيدة ، ولغة التعارف التى تخفى الأفكار والعواطف . وأصبحت المنازل مقسمة إلى وحدات داخلية وخارجية وسرية» . فقد كان الإيرانيون يختبئون من أنفسهم ومن أحدهم الآخر إذ إنهم لم يشعروا بالأمان فى دولة بهلوى التى كانت تُشيع الخوف .

وكان الشاه قد بدأ الثورة بإغلاق المجلس اعتقاداً منه أنه يستطيع دفع الإصلاحات أماماً بواسطة الحكم الشمولى وإخماد كل المعارضة . وكان يسنده الساڤاك ، أو البوليس السرى الذى تكون عام ١٩٥٧ بمساعدة السى . آى . إيه والموساد . وجعلت أساليب الساڤاك الوحشية ونظامه فى التعذيب والإرهاب أفراد الشعب يشعرون أنهم معتقلون فى بلدهم بتشجيع من الولايات المتحدة وإسرائيل . وتكونت أثناء الستينيات والسبعينيات جماعات عسكرية تماثل جماعات الفدائيين التى ظهرت فى العالم النامى حينذاك ، مثل فدائيى خلق الماركسية التى شكلها أفراد من حزب توده وحزب الجبهة القومية المحظورين ،

وفصائل إسلامية مثل مجاهدى خلق. وبدت هذه المجموعات وقد رأت أن هذا هو السبيل الوحيد لمحاربة النظام الذى سد كل الطرق الطبيعية للمعارضة والذى كان أساسه القمع لا الإجماع.

وحاول المثقفون محاربة النظام عن طريق الأفكار إذ أقلقهم الحالة المتردية فى البلاد ورأوا أن التحديث كان متطرفاً فى السرعة ونتجت عنه حالة متسعة من الغربة. وقد قام الفيلسوف اللامع أحمد فرديد بنحت تعبير «التسمم بالغرب» (West - toxication) لوصف المعضلة الإيرانية. فرأى أن الإيرانيين قد تسمموا ولوثوا بالغرب ولابد لهم من خلق هوية جديدة لأنفسهم. وقد التقط جلال أحمد (١٩٢٣ ـ ١٩٦٩) العلمانى الذى كان اشتراكياً يوماً ما، هذه التيمة وتوسع فيها وأصبح كتابه «التسمم بالغرب» (١٩٦٢)، شبه مقدس لدى الإيرانيين فى الستينيات حيث بين فيه أن حالة الاقتلاع من الجذور ومرض الغربنة «هى من الأمراض الوافدة التى تنتشر فى بيئة مهيأة للإصابة بها». ورأى أن ذلك يمثل مأزق أناس «ليس لديهم موروثات تدعمهم، أو استمرارية تاريخية، أو تحول ذو منحنى تدريجى». وقال إن باستطاعة هذا البلاء أن يسحق هوية إيران الخاصة ويقضى على سيادتها ويدمر اقتصادها. إلا أن جلال الأحمد كان نفسه ممزقاً بين اتجاهين. فقد كان متأثراً بكُتّاب غربيين مثل سارتر وهايدجر، كما كانت مُثُل الغرب كالديموقراطية والحرية مصدر جذب له، غير أنه لم يستطع أن يرى بوضوح كيفية نقلها وزراعتها فى تربة إيرانية غريبة. فجاءت كتاباته تعبيراً عما وصف بأنه «الشيزوفرانية المعذبة» التى يعانى منها الإيرانيون من ذوى التعليم الغربى الذين شعروا أنهم يدفع بهم فى اتجاهين. ورغم أنه استطاع التعبير عن المشكلة بشكل لافت، فلم يكن لديه من حل يقترحه. ومن الواضح، أنه بدأ فى نهاية حياته يرى فى الشيعية مؤسسة إيرانية حقة قد تمد البلاد بأساس لهوية قومية صحيحة وتصبح بديلاً شافياً لمرض الاستغراب.

وكان علماء الدين الإيرانيون يختلفون عن نظرائهم المصريين اختلافاً كبيراً. فقد أدرك الكثيرون منهم أن عليهم تحديث أنفسهم ومؤسساتهم إن أرادوا دعم الشعب لهم. وكان حكم الشاه الشمولى الذى يتناقض مع المبادئ الرئيسية

للشيعة، يسبب لهم الأسى، هذا، بالإضافة إلى عدم مبالاته الواضحة بالدين. ورغم أن آية الله بروجردى المرجع الأعلى، كان قد حظر على المؤسسة الدينية المشاركة فى أى دور سياسى، إلا أنه وجد نفسه عام ١٩٦٠ مدفوعاً لمعارضة قانون الشاه للإصلاح الزراعى. وكان تخيره لهذه القضية مؤسفاً، إذ إن العلماء، الذين كان الكثيرون منهم ملاكاً للأراضى، بدوا بهذا أنانيين ورجعيين. وقد يكون تدخل بروجردى قد نبع من شعور تلقائى بأن القانون قد يكون نهاية الإسفين المدببة إذ كان يتعارض مع قوانين الشيعة لتملك الأرض، أو أنه قد شعر أن حرمان الناس من حقوق ضمنتها لهم الشريعة الإسلامية فى مجال ما سيؤدى إلى انتهاكات أسوأ فى مجالات أخرى. وتوفى بورجردى فى مارس التالى، وظل منصب «المرجع» شاغراً. وأثار الموقف جدلاً بين مجموعة من الشيعيين الذين قالوا إنه باستطاعة الشيعية أن تكون أكثر ديموقراطية، وأنه من غير الواقعى أن يكون المرشد الأعلى فرداً فى هذا العالم الحديث شديد التعقيد، ومن ثم، قد يكون من الأفضل أن تتكون القيادة الجديدة من أكثر من «مرجع» يكون لكل تخصصه. ومن الواضح أن هذه كانت حركة تحديثية حيث تضمنت هذه المجموعة رجال دين مصلحين سيكون لهم شأن، فيما بعد، فى الثورة الإسلامية. وكان بينهم آية الله سيد محمد بيهيشتى، والفقيه مرتضى متطهرى، والعلامة محمد حسين طباطباى، وآية الله محمود طليقانى رجل الدين ذو التوجهات السياسية شديدة الراديكالية. وقام هؤلاء فى عام ١٩٦٠ بتنظيم سلسلة من المحاضرات ثم قاموا فى العام التالى بنشر سلسلة من المقالات تناقش سبل تحديث الشريعة.

وكان الإصلاحيون مقتنعين أنه لا يجوز للعلماء التردد فى خوض مجال السياسة طالما أن الإسلام طريقة كلية للحياة. ولم يكن إقامة حكم لرجال الدين ضمن تصوراتهم، إلا أنهم شعروا أن على العلماء مجابهة الشاه مثلما فعلوا وقت أزمة الدخان والثورة الدستورية طالما أن الدولة قد أصبحت مستبدة وغير مبالية باحتياجات الشعب. كما أنهم تجادلوا بشأن وجوب إعادة النظر فى مناهج المدارس من أجل إذابة التركيز الشديد على دراسة الفقه. كما رأوا أن على رجال الدين اتباع منهج عقلانى للحصول على الأموال حيث إنهم حتى تلك اللحظة كانوا يعتمدون بشكل أساسى على الإسهامات الطوعية، وبما أن المسهمين كانوا يميلون

للمحافظة، فقد حال هذا دون إدخال تغييرات أساسية، كما أن الإصلاحيين أكدوا على أهمية الاجتهاد إذ رأوا أن على الشيعة التوافق مع حقائق العصر مثل التجارة والديبلوماسية والحرب إن هم أرادوا خدمة الشعب بشكل حقيقي. وعليهم قبل كل شيء، الإنصات إلى طلبتهم إذ كان شباب الستينيات أفضل تعليماً ومن الصعب أن يبتلعوا الدعايات القديمة، ومن ثم، أخذوا في الابتعاد عن الدين لأن الرؤية التى قدمت بها الشيعة نفسها كانت خاوية وتنتمي إلى الماضي. وكان رجال الدين الإيرانيون قد أدركوا بالفعل الحاجة إلى مراجعة نظرتهم للشباب قبل أن تتطور ثقافة الشباب وتكتمل في أوربا. ونظراً لأن عدداً قليلاً من العلماء فقط كانوا هم من اضطلعوا بالحركة الإصلاحية، لم تصل الحركة إلى الجماهير ولم يقم المصلحون بأية محاولة لانتقاد النظام إذ كانوا يهتمون فقط بالأمور الداخلية للشيعة. إلا أن الحركة أدت إلى قيام مناقشات عديدة في الدوائر الدينية حيث أصبح كثير من العلماء يميلون للتغيير. وفجأة تملكت الدهشة العلماء حينما احتل واحد من رجال الدين، الذى لم يكن بعد قد لفت الأنظار إليه، العناوين الرئيسية وكان موقفه أكثر راديكالية بكثير من بقية العلماء.

ففي بداية الستينيات جذب مقرر الأخلاقيات الإسلامية الذى كان آية الله الخميني يقوم بتدريسه في المدرسة الفايزية بقم أعداداً متكاثرة من الطلبة. وكان الخميني يتجاهل التقاليد أثناء تدريسه ويترك المنبر ويجلس إلى جانب طلبته على الأرض وينتقد الحكومة علناً. وفي عام ١٩٦٣ أزاح الخميني عنه غطاءه فجأة وتكلم بصفته الرسمية وبدأ حملة مستمرة مباشرة على الشاه الذى صوره بأنه عدو الإسلام. واحتج الخميني، في الوقت الذى لم يكن أحد يجرؤ فيه على الحديث ضد النظام، على قسوة وظلم حكم الشاه، وفضه غير الدستورى للمجلس، وقمعه الشرير لكل المعارضين وتعذيبهم، وخضوعه الجبان للولايات المتحدة ودعمه إسرائيل التى حرمت الفلسطينيين من وطنهم، وكان الخميني مهتماً، بوجه خاص، بمأساة الفقراء وطالب الشاه بأن يترك قصره الفخم ويذهب لمشاهدة مدن الصفيح جنوب طهران. ويقال، إنه حمل، في إحدى المناسبات نسخة من المصحف في إحدى يديه، وفي اليد الأخرى نسخة من دستور عام ١٩٠٦ واتهم الشاه بانتهاك قسمه بالدفاع عنهما. وكانت أعمال القمع التالية

حتمية وسريعة. ففي ٢٢ مارس عام ١٩٦٣، وفي ذكرى استشهاد الإمام السادس الذى دس له الخليفة المنصور السم، عام ٧٦٥م، أحاطت قوات السافاك بالمدرسة وقتلت عدداً من الطلبة، وألقى القبض على الخمينى واقتيد إلى الحجز. وكان تخير النظام هذا التاريخ لتحركه حماقة مدمرة للذات. ويبدو أن الشاه، خلال معركته مع الخمينى، كان يقصد باستمرار أن يبرز نفسه فى صورة الحاكم الطاغية عدو الأئمة.

لماذا تخير الخمينى هذه اللحظة ليجهر بآرائه؟ فقد كان قد اهتم طوال حياته بالممارسات الصوفية العرفانية كما تلقاها عن الملا صدره. وكانت السياسة والتصوف، بالنسبة للخمينى، كما كانتا بالنسبة لصدره، لا تنفصلان إذ إنه لا يمكن حدوث إصلاح اجتماعى إن لم يواكبه إصلاح روحانى. كما توسل الخمينى، فى شهادته الأخيرة التى أدلى بها للشعب الإيرانى قبيل وفاته إلى الإيرانيين أن يثابروا فى دراسة العرفان الذى كان العلماء يميلون إلى إهماله. فقد رأى أن على المسعى الصوفى الذى يرتبط بمنطق الروح أن يظل مرتبطاً بالأنشطة العلمية لمنطق العقل. وقد لفت استغراق الخمينى الواضح فى الروحانيات نظر الذين التقوا به من الغربيين. وكان يمكن للشيعة بسهولة التعرف على سلوكه المنسحب وتحديقه إلى الداخل ولهجته الرتيبة المدروسة فى الحديث (التى وجدها الغربيون منفرة) على أنها علامة على المتصوف الوقور. فعلى حين كان هناك متصوفون يعرفون بـ «الثّملين» أو «المنتشين» لخضوعهم للعاطفة المفرطة التى كثيراً ما يطلقونها فى أثناء هذه الرحلة الداخلية، فإن المتصوف الرزين يطور تحكماً حديدياً فى ذاته كوسيلة لعدم الانغماس فى الإفراط. وكان الملا صدره قد قدم وصفاً للرحلة الروحانية لإمام الأمة. فقبل أن يبدأ الإمام رسالته السياسية لابد وأن يقوم أولاً بالإبحار من البشر إلى الله، ويعرض نفسه للرؤية الإلهية التى تُحدث التغير، وأن ينزع عنه الذاتية التى تعوق تحققه. وفقط، حينما ينتهى من هذه السيرورة التنظيمية، يستطيع العودة إلى شئون العالم والتبشير بكلمة الله وتنفيذ شريعته فى المجتمع. ويقترح الباحث الأمريكى حميد إلجار أن الخمينى كان قد أكمل هذه «الرحلة» الجوهرية التمهيدية «إلى الله» قبل أن يبدأ فى مخاطبة الشاه وقد شعر أنه معد للمشاركة النشطة فى السياسة.

وبعد أن قضى الخمينى أياماً قليلة فى الحجز، تم الإفراج عنه، إلا أنه سرعان ما عاود الهجوم. فبعد أربعين يوماً من هجوم السافاك على المدرسة الفايزية، قام الطلبة بأداء مراسم الحداد التقليدية على من قتلوا وألقى الخمينى أثناءها خطبة عقد فيها مقارنة بين انتهاك رضا شاه للضريح فى مدينة المشهد عام ١٩٣٥ حيث قتل المئات من المحتجزين، وبين هجمة الشاه رضا بهلوى على المدرسة واستمر طوال الصيف فى إدانة النظام، إلى أن كان احتفال عاشوراء فى ١٣ يونيو عام ١٩٦٣ الذى يوافق ذكرى استشهاد الحسين فى كربلاء، حين ألقى الخمينى خطبة حداد وسط بكاء ونحيب الجماهير المعتاد أثناء «الروضة»، وادعى فيها أن الشاه يماثل يزيد شرير كربلاء. وتساءل عن سبب تمزيق الشرطة المصاحف لدى هجومها على المدرسة الفايزية فى مارس السابق. ولو كان هدفهم فقط القبض على العلماء، فما سبب قتلهم طالباً فى الثامنة عشرة من عمره لم يأت أبداً بفعل ضد النظام؟ والإجابة هى أن الشاه أراد القضاء على الدين نفسه. ثم توسل إلى الله أن يصلح حاله وقال «يقلقنا ويحزننا ما يحدث وما هو على وشك الحدوث. فإننا قلقون وحزانى على الوضع فى هذا البلد المدمّر. ونتوسل إلى الله أن يكون الإصلاح ممكنا».

وفى الصباح التالى، ألقى القبض على الخمينى مرة أخرى، وانفجر الغطاء عن الإناء هذه المرة. فلدى سماعهم الأنباء، خرج آلاف الإيرانيين إلى الشوارع فى طهران والمشهد وكاشان وشيراز وفارامين للاحتجاج. وتلقت قوات السافاك الأوامر بإطلاق الرصاص والقتل. وأحاطت الدبابات بالمساجد فى طهران لمنع الناس من أداء صلاة الجمعة. وقاد العلماء البارزون المظاهرات فى طهران وشيراز، بينما نادى آخرون بالجهاد ضد النظام. وارتدى البعض الأكفنة البيضاء، إعلاناً منهم أنهم مستعدون، مثل الإمام الحسين، للاستشهاد فى الحرب ضد الطغيان. وقاتل طلبة المدارس إلى جانب طلبة الجامعات وأفراد الشعب إلى جانب الملالى. واستغرق قمع الانتفاضة من جانب السافاك أياماً، الأمر الذى أوضح غليان التوتر الهائل والاستياء تحت السطح. وحينما تم استعادة النظام فى ١١ يونيو كان المئات من الإيرانيين قد قتلوا.

ونجا الخميني بأعجوبة من الإعدام. فقد أنقذ حياته آية الله محمد كاظم شريعات (١٩٠٤ ـ ١٩٨٥)، وهو أحد كبار المجتهدين، بأن رقاه إلى مرتبة آية الله الأعظم، الأمر الذي أصبح معه قتله مخاطرة شديدة من قبل النظام. وأصبح الخميني بطلاً شعبياً بعد الإفراج عنه، وظهرت صورته في كل مكان كرمز للمعارضة، ووضع نفسه «على الخط»، وأذاع استياءه من الشاه وكراهيته له هو وكثير من الإيرانيين الذين لا يملكون الإفصاح عن أنفسهم. وكان يعيب رؤية الخميني نفس الخوف المرضي من الآخرين. فكان دائماً ما يشير في خطبه إلى مؤامرات اليهود والمسيحيين والإمبرياليين، وكانت تلك فانتازيا صدقها الإيرانيون للارتباط بين السافاك والسي. آي. إيه والموساد. وكانت شريعته شريعة غضب. وأتاح الخميني للإيرانيين التعبير عن أحزان مشروعة بواسطة تعبيرات يفهمونها. فعلى حين أن نقداً ماركسياً للشاه لم يكن ليثير مشاعر الغالبية العظمى من الإيرانيين غير المحدثين، كان الجميع يفهمون رمزية كربلاء. ولم يتحدث خميني على خلاف الملالي الآخرين، بلغة أكاديمية بعيدة عن مستوى العامة، فقد كان خطابه مباشراً واقعياً موجهاً للإنسان العادي. وقد قال الغربيون إنهم يرون في الخميني ردة إلى العصور الوسطى، إلا أن الواقع هو أن رسالته، والأيديولوجيا التي طورها كانتا حديثتين. فقد تماثلت معارضته للإمبريالية ودعمه للفلسطينيين مع حركات أخرى معاصرة في العالم الثالث، وكذلك خطابه المباشر للشعب.

ومالبث الخميني أن تخطى الحدود، فقد شن هجوماً عنيفاً في ٢٧ أكتوبر على منح العاملين العسكريين الأمريكيين ومستشارين آخرين الحصانة الدبلوماسية، وعلى قبول الشاه ٢٠٠ مليون دولار من أمريكا للتسلح. وادعى أن إيران قد أصبحت بالفعل مستعمرة أمريكية، وتساءل قائلاً «أي أمة يمكنها الخضوع لمثل هذه المهانة؟». فبإمكان أية خادمة أمريكية ألا تعاقب على جريمة خطيرة ترتكبها في إيران، على حين يحاكم المواطن الأمريكي الذي يدهس كلباً خطأ في بلده. وقال إن الأجانب استمروا لعقود يسطون على البترول الإيراني بحيث أصبح لا يعود على الشعب بشيء في الوقت الذي يعاني فيه الفقراء الإيرانيون. واختتم قائلاً: «ليس ثمة خلاص للشعب الإيراني. فأنا شديد القلق على مصير الفقراء في الشتاء. وأتوقع أن يموت الكثيرون، لا قدر الله، من البرد والجوع. فعلى الشعب أن

يفكر في الفقراء وأن يفعل شيئاً لمنع كوارث الشتاء الماضي. وعلى العلماء أن يطلبوا التبرعات لهذا الهدف».

وطرد الخميني من إيران بعد هذا الخطاب، وأقام بعد هذا في مدينة النجف الشيعية المقدسة بالعراق.

وصمم النظام على كبح جماح رجال الدين. فبدأت الحكومة، بعد مغادرة الخميني، في مصادرة الأوقاف الدينية وأخضعت المدارس لتحكم بيروقراطي أكثر تشدداً. وكنتيجة لهذا، تراجع عدد طلاب الفقه بحلول أواخر الستينيات بشكل واضح. وفي عام ١٩٧٠ تم تعذيب آية الله رضا سعيدي حتى الموت لمعارضته مؤتمراً للدعاية للاستثمار الأمريكي في إيران، وإدانته النظام بصفته «نظام طغيان وعمالة للغرب». وتدفق آلاف المتظاهرين في الشوارع في قم وطهران. وتجمعت حشود هائلة خارج مسجد آية الله سعيدي للاستماع إلى خطاب آية الله طلقاني. ثم عمدت الحكومة إلى إيجاد شكل من «الإسلام المدني» الذي يخضع للدولة. فأنشأت فصائل دينية من خريجين من الكليات الدينية للجامعات العلمانية كي يعملوا إلى جانب قسم الدعاية الدينية في المناطق الريفية. وكان على «ملالي التحديث» هؤلاء شرح «الثورة البيضاء» للفلاحين، ومكافحة الأمية، وبناء الكباري وخزانات المياه وتطعيم حيوانات المزرعة. وكانت هذه محاولة مكشوفة لتقويض دور العلماء التقليديين. إلا أن الشاه كان متحمساً أيضاً لبتر العلاقة بين إيران والشيعة. فقام في عام ١٩٧٠ بإلغاء التقويم الإسلامي، ثم عقدت في العام التالي احتفالات ضخمة باذخة في مدينة برسبوليس للاحتفاء بمرور ألفين وخمسمائة عام على الحكم الملكي الفارسي القديم. ولم يكن هذا فقط برهاناً خالياً من الكياسة على الهوة السحيقة بين الأغنياء والفقراء في إيران، بل أيضاً تأكيداً علنياً لرغبة النظام في تأسيس هويته على الإرث ما قبل الإسلامي.

ولو حدث وفقد الإيرانيون الإسلام، لعني هذا فقدانهم أنفسهم. وكانت هذه هي رسالة الشاب ذي الشخصية الآسرة الدكتور علي شريعتي (١٩٣٣ - ١٩٧٧) الذي توافد على قاعات محاضراته الشباب الإيراني من ذوي التعليم الغربي بأعداد متزايدة في أواخر الستينيات. ولم يكن شريعتي قد تلقى تعليماً تقليدياً في

المدارس الدينية، بل درس في جامعتي المشهد والسوربون حيث كتب رسالته عن الفلسفة الفارسية ودرس أعمال المستشرق لوى ماسينيون والفيلسوف الوجودى جان بول سارتر، وفرانز فانون، مؤدلج العالم الثالث. واقتنع أن بالإمكان خلق أيديولوجية شيعية مميزة ترضى الاحتياجات الروحانية للإيرانيين دون أن تنتزعهم من جذورهم. وبعد عودته إلى إيران، قام شريعتى بالتدريس فى الحسينية التى أسسها رجل البر محمد حميان شمال طهران والذى كان قد تأثر أشد التأثير بمحاضرات العلماء المصلحين فى أوائل الستينيات وأقام الحسينية فى محاولة منه للوصول إلى الإيرانيين الشباب. وكانت الحسينية فى إيران مركزاً يكرس للإمام الحسين ويبنى عادة بجوار مسجد على أمل أن تستثير قصة كربلاء حماس الشباب الذين يحضرون الدروس فى الحسينية كى يعملوا من أجل مجتمع أفضل. وكانت إيران أيضاً تمر بحالة توجه دينى كان قد بدأ فى الشرق الأوسط بعد حرب ١٩٦٧. وبحلول عام ١٩٦٨، كان باستطاعة آية الله مطهرى، الذى ساهم فى إقامة المركز، أن يكتب قائلاً إنه بفضل الحسينية «أصبح شبابنا المتعلمون الذين مروا بحالة دهشة من الدين أو حتى نفور منه أن يهتموا به اهتماماً يفوق الوصف». إلا أنه لم يطاول أثر أى من المحاضرين أثر شريعتى. فكان الطلبة يندفعون للإصغاء إليه فى ساعة الغداء، أو بعد العمل، تحفزهم عاطفته الصادقة وحماس إلقائه. وكان شريعتى يرتدى نفس أزيائهم ويقاسمهم أزمة الانتماء الثقافى الممزق حتى شعر بعضهم بأنه أخ كبير لهم.

وكان شريعتى مفكراً مبدعاً، إلا أنه كان أيضاً روحانياً. فقد كان للرسول والأئمة حضور حقيقى فى حياته، وكان ولاؤه لهم واضحاً. وكان يبدو روحانياً صوفياً حقاً. ولم تكن أحداث الشيعة بالنسبة له مجرد وقائع تاريخية تنتمى للقرن السابع، بل حقائق لا زمنية باستطاعتها إلهام الناس فى الحاضر وإرشادهم. وكان معتاداً أن يوضح أن الإمام الغائب لم يختف مثل المسيح، بل إنه مازال فى الدنيا وباستطاعة الشيعة أن يلتقوا به فى هيئة تاجر أو متسول وأن الإمام مازال ينتظر الموعد كى يظهر، وعلى الشيعة أن يحيوا فى توقع دائم لسماع صوت بُوقه، وهم مستعدون طوال الوقت للاستجابة لنداءات الإمام للجهاد ضد الطغيان. وعلى الشيعة أن ينظروا من ثنايا الحقائق الملموسة المحيطة بهم فى حياتهم اليومية بحثاً

عن لمحة من هذه الذات الخفية إذ إن الروحاني لا يحتل منطقة منفصلة، ولهذا، فإن من المحال الفصل بين الدين والسياسة بالأسلوب الذى يحاوله النظام. فالبشر مخلوقات ذات بعدين ولهم وجود روحانى وآخر جسدى، ويحتاجون لمنطق الروح نفس احتياجهم لمنطق العقل. فلذا، فإن على كل نظام حكم أن يكون ذا بعد روحانى، وهذا هو المعنى الحقيقى لمبدأ الإمامية. أى أنه تذكرة رمزية بأنه ليس باستطاعة أى مجتمع أن يوجد دون إمام أو مرشد روحانى ليساعد الناس على الوصول إلى أهدافهم الروحانية والدنيوية. وإن فصل السياسة عن الدين خيانة لمبدأ التوحيد، أى الركن الأساسى فى الإسلام، والذى يجب أن يعين المسلمين على الوصول إلى حالة تكامل تعكس الوحدة الإلهية.

كما يشفى التوحيد حالة «التسمم الغربى» التى يعانى منها الإيرانيون. وكان شريعتى يصر على العودة إلى الذات، فحيث ميزت الفلسفة الروح الإغريقية، والفنون العسكرية الروح الرومانية، فإن النموذج الإيرانى الأصلى للذات دينى وإسلامى. فعلى حين تركز العقلانية الإمبريقية الغربية على ما هو كائن، يبحث الشرق عن الحقيقة كما ستكون. فإن حاول الإيرانيون التطابق الوثيق مع النموذج الغربى، فقدوا بذلك هويتهم وسعوا إلى الانتحار الإثنى. كما أن عليهم الاحتفاء بإرثهم الشيعى بدلاً من تمجيدهم الثقافة الفارسية القديمة كما يفعل الشاه. لكن لا يمكن لهذا السبيل أن يكون سيرورة سطحية أو فكرية خالصة. فإن المسلمين بحاجة إلى شعائر عقيدتهم لتغيّرهم على مستوى أعمق من العقلانى. وأعاد شريعتى، فى كتابه القصير الجميل «الحج»، تأويل هذه الشعيرة القديمة المتصلة بالكعبة والحج إلى مكة، والتى تمثل الروح المحافظة تماماً، من أجل إمكان مخاطبة المسلمين فى عالم حداثى سريع التغير. فأصبح الحج فى كتاب شريعتى رحلة إلى الله لا تختلف عن الرحلة الرباعية التى وصفها الملا صدره. فليس باستطاعة كل فرد أن يكون متصوفاً إذ يتطلب هذا موهبة ووجداناً خاصاً؛ إلا أن شعائر الحج متاحة لكل مسلم رجلاً كان أم امرأة. ويمثل قرار الذهاب إلى الحج - وهو تجربة واحدة فى عمر الإنسان بالنسبة لمعظم المسلمين - توجهاً جديداً. فعلى الحجاج أن يتركوا خلفهم ذواتهم المشوشة المغتربة. ويبين شريعتى أنه فى أثناء مرات الطواف السبع حول الكعبة، يتسبب الدفع فى أن يشعر الحاج بأنه «مثل قناة صغيرة تندمج

فى نهر كبير».

«فيعتصرك ضغط الحشود بقوة لدرجة أنك تمنح حياة جديدة . إنك الآن جزء من الناس؛ إنك الآن إنسان حى وخالد؛ فبطوافك حول الله سرعان ما تنسى نفسك».

وخلال هذا التوحد مع الأمة يتسامى الفرد على الذاتية ويصل إلى «مركز» جديد. ثم يعرّض الحجيج أنفسهم لنور المعرفة الإلهية أثناء أداء شعائر عرفات المسائية، وحينذاك يصبح عليهم أن يستعدوا لدخولهم إلى العالم من جديد وللجهاد ضد أعداء الله الذى يمثله رمى الجمرات بمنى. ويصبح الحاج مستعداً للرجوع إلى العالم بوعى روحانى لا غنى له عنه فى المعركة الاجتماعية من أجل خلق مجتمع عادل، الأمر الذى يعتبر فريضة على كل مسلم. ويعتمد العناء الذى يتضمنه هذا الجهاد على الروحانية التى تستدعيها هذه الشعيرة وعلى التجربة الروحانية، ويستمد معناه منها.

ويرى شريعتى أنه يجب أن يتم التعبير عن الإسلام عن طريق العقل، إذ إنه لابد للحقائق اللا زمنية التى تعلم الشيعة أن يروها فى جوهر الوجود أن تنشط فى الحاضر وأن يكون مَثَل الإمام الحسين فى كربلاء هو الملهم لكل الشعوب المقموعة والمغتربة فى العالم. وكان شريعتى ينفر من العلماء المستكنّين الذين يحبسون أنفسهم فى مدارسهم، والذين شوهوا الإسلام، فى رأيه، بأن جعلوه ديناً خاصاً خالصاً. فلا يجوز أن يكون زمن الاحتجاب فترة سلبية. وسيدفع الشيعة بالإمام الغائب إلى الظهور إن هم اتبعوا مثال الحسين وقادوا جميع شعوب العالم الثالث فى حملة ضد الطغيان. إلا أن العلماء أفسدوا التجربة بالنسبة للشباب الإيرانى، وبعثوا فيهم الملل لدرجة التشتت، وألقوا بهم فى أحضان الغرب. فقد كانوا يفهمون الإسلام بشكل حرفى محض، أى كمجموعة من التعاليم يجب أن تتبع حرفياً. على حين أن عبقرية الشيعة تنحصر فى رمزيتها حيث يتعلم المرء أن يرى الحقيقة الأرضية «دلالات» على غير المرئى. ومن ثم كانت الحاجة إلى الإصلاح. لقد محت «الشيعة الصفوية» شيعة على والحسين فى إيران، وتحولت العقيدة النشطة الديناميية إلى شأن مخصخص سلبى، على حين أن اختفاء الإمام الغائب

يعنى أن رسالة الرسول والأئمة قد انتقلت حقاً للناس. وعلى هذا، فإن فترة الاحتجاب هى عصر الديموقراطية. فلا يجوز أن يظل عامة الناس أسرى فى مخالب المجتهدين، يجبرون على محاكاة سلوكهم الدينى كما تتطلب «الشيعة الصفوية». فعلى كل مسلم ألا يخضع سوى لله وحده وأن يتحمل مسئولية حياته، وأى شيء آخر هو وثنية وتحريف للإسلام وتحويل له بحيث ينحصر فى إطاعة مجموعة من القواعد لا حياة فيها. فعلى الناس اختيار قائدهم ويجب أن ينتهى حكم المؤسسة الدينية بحيث يصبح المفكرون الأذكياء قادة الأمة بدلاً من العلماء.

ولم يكن شريعتى منصفاً تماماً للمبادئ الأصولية «للشيعة الصفوية» التى قامت استجابة لحاجة معينة، ورغم أنها ظلت خلافية، فقد كانت تعبر عن روحانية العصر ما قبل الحداثى الذى لم يسمح للفرد بحرية مفرطة. إلا أن العالم تغير. فلم يكن باستطاعة الإيرانيين الذين تأثروا بمثل الاستقلال الذاتى والحرية الفكرية الغربية الخضوع لأحكام المجتهد كما كان يفعل أسلافهم. وكانت الروحانية المحافظة تساعد الناس على تقبل حدود مجتمعهم والخضوع للأوضاع كما هى. كما ساعدت أسطورة الحسين على إذكاء عاطفة العدالة فى نفوس الشيعة. إلا أن قصته وقصص الأئمة قد بينت أيضاً استحالة تفعيل مَثَله الإلهى فى عالم لا يتسع للتغير الجذرى. بيد أن هذا لم يعد ينطبق على العالم الحديث. فقد كان الإيرانيون يمرون بتغيير بلغ درجة منذرة، ولم يعد باستطاعتهم الاستجابة إلى الشعائر والرموز بنفس الطريقة. وحاول شريعتى صياغة الشيعية بحيث تخاطب المسلمين فى عالم قد تغير تغيراً عميقاً.

وأصر شريعتى على أن الإسلام أكثر دينامية من أية شريعة أخرى. وتثبت تعبيراته نفسها توجهه التقدمى. فعلى حين اشتق الغرب لفظ «سياسة» "Politics" من اللفظ الإغريقى "Polis" أى مدينة، أو وحدة إدارية ساكنة، يعنى لفظ «سياسة» الإسلامى حرفياً «ترويض الفرس الشرس»، وهى عملية تقتضى صراعاً قوياً مؤثراً لاستحضار الكمال الكامن فيه. كما أن لفظ أمة وإمام مشتقان من أمّ أى قصد. ومن ثم، فالإمام هو النموذج الذى يصحب الناس إلى توجه جديد وليست الجماعة أو الأمة مجرد مجموعة من الأفراد، لكنها ذات توجه نحو هدف واستعداد

للثورة الدائمة. أما فكرة الاجتهاد، فتدل ضمناً على جهد فكرى للتجديد وإعادة البناء، وهى ليست وقفاً على مجموعة قليلة من العلماء؛ لأن مركزية الهجرة فى التجربة الإسلامية تدل على استعداد للتغيير والاقتلاع من الجذور بحيث يظل المسلمون على صلة بجدة الوجود. ويوحى انتظار الإمام الغائب بتيقظ دائم لاحتمال الإبدال والتغيير ويتضمن رفضاً للأوضاع القائمة إذ إن الفكرة «تجعل من مسئولية الفرد عن سبيله، أى سبيله إلى الحق، وسبيل البشرية، مباشرة ومنطقية وحيوية. فقد كانت شريعة علىّ عقيدة دفعت المسلمين إلى يقولوا (لا)».

ولم يكن النظام ليسمح بمثل هذا الخطاب، فأغلقت الحسينية عام ١٩٧٣، وألقى القبض على شريعتى وسجن وعذب. وبعد ذلك، عانى من فترة نفى داخلى فى إيران قبل أن يسمح له بمغادرتها. وتذكر والده، أنه ذات مساء، فى تلك الفترة، سمع شريعتى وهو يبكى مودعاً الرسول والإمام على قبل وفاته. وتوفى شريعتى عام ١٩٧٧ فى لندن، على يد عملاء السافاك. وقد أعد شريعتى المتعلمين الإيرانيين المتغربنين لثورة إسلامية. وكان شخصية محورية بالنسبة للمفكرين فى السبعينيات مثلما كان أل ـ إ أحمد شخصية الستينيات. وأثناء الفترة التى أدت إلى الثورة الإسلامية عام ١٩٧٨، كان المتظاهرون يحملون صورته إلى جانب صورة الخمينى.

إلا أن غالبية الإيرانيين ظلوا يسترشدون بالخمينى. ومن المفارقات، أنه كان أكثر حرية وهو فى منفاه فى العراق فى التعبير عن معارضته عما كانه فى بلده. وكانت كتبه وشرائطه تهرب إلى البلاد، وتؤخذ فتاويه، مثل تلك التى أعلن فيها أن النظام لا يتوافق مع الإسلام بعد أن غير الشاه التقويم الإسلامى، مأخذ الجد. ثم نشر الخمينى عام ١٩٧١ كتاب «الحكومة الإسلامية» الذى أصبح معْلَماً، طور فيه أيديولوجيا شيعية لحكم رجال الدين. وكانت أطروحته صادقة وثورية. فلقرون عديدة، كان الشيعة قد أعلنوا أن كل الحكومات غير شرعية فى ظل عدم وجود الإمام الغائب، ولم يفكروا أبداً أنه من الصواب أن يحكم العلماء الدولة. إلا أن الخمينى تجادل فى «الحكومة الإسلامية» قائلاً إن على العلماء الأخذ بمقاليد الحكم لضمان حاكمية الله إذ يضمن تولىّ الفقيه مقاليد السلطة الإدارية والسياسية فى

البلاد تطبيق الشريعة تطبيقاً سليماً. ورغم أن الفقيه لن يكون على نفس مستوى الرسول والأئمة، فإن معرفته بالقانون الإلهى تعنى أن باستطاعته أن يتملك نفس سلطتهم. وبما أن الله وحده هو المشرع، فلابد من وجود مجلس يطبق الشريعة فى كل مناحى الحياة اليومية بدلاً من وجود مجلس نيابى يأتى بتشريعاته البشرية الخاصة.

وكان الخمينى يعلم أن جدله على قدر كبير من الخلافية، ويتحدى اليقين الشيعى الأساسى. إلا أنه مثل قطب، كان يعتقد أن حالة الطوارئ الراهنة تبرر هذا التجديد. ومثل شريعتى، لم يعتقد أنه بالاستطاعة أن يظل الدين مخصخصاً. فقد كان الرسول والإمام على والإمام الحسين قادة سياسيين وروحانيين، وجاهدوا جهاداً فاعلاً ضد قمع وثنية عصورهم. فالدين ليس شأناً للاعتقاد الشخصى، بل موقفاً يدفع الناس «للفعل» وقال «إن الإسلام دين الأفراد القتاليين الملتزمين تجاه العقيدة والعدالة. إنه دين من يرغبون فى الحرية والاستقلال. إنه مدرسة هؤلاء الذين يقاتلون ضد الإمبريالية».

كانت هذه رسالة شديدة الحداثة. ومثل شريعتى، كان الخمينى يحاول أن يبرهن على أن الإسلام ليس ديناً عصر أوسطياً، لكنه كان دوماً يتبنى قضايا اعتقد الغرب أنها من اختراعه. إلا أن الإمبرياليين قد لوثوا الإسلام وأضعفوه. فأراد الناس أن يفصلوا السياسة عن الدين طبقاً للنموذج الغربى، الأمر الذى شوه الدين. ورثى الخمينى الوضع قائلاً: «يحيا الإسلام غريباً بين الناس، فسيجد من يحاول تقديم الإسلام كما هو فعلاً أن من الصعب أن يصدقه الناس». ورأى أن الناس كانوا فى حالة مرض روحانى «فقد نسينا هويتنا وأبدلناها بالهوية الغربية». واعتاد الخمينى أن يقول «لقد باع الإيرانيون أنفسهم، وأصبحوا لا يعرفون أنفسهم، واستعبدتهم المُثل الغربية عنهم». واعتقد أن السبيل لعلاج الاغتراب هو خلق مجتمع مؤسس بالكامل على قوانين الإسلام التى لا تقتصر على كونها أكثر طبيعية للإيرانيين من القوانين المستوردة من الغرب، بل إنها أيضاً ذات أصل مقدس. فإن عاش الإيرانيون فى ظل مناخ منظم تنظيماً إلهياً، فسيتغيرون ويتغير معنى حياتهم. فستخلق فيهم أنظمة وممارسات وشعائر الإسلام الروح المحمدية التى هى مثال للبشرية. ولم ير

الخميني الإيمان على أنه تقبل مفهومي لعقيدة ما، بل موقف من الحياة وأسلوب لها يجسد صراعاً ثورياً في سبيل السعادة والاكتمال التي خص بهما الله البشر «فبمجرد تحقق الإيمان، سيتبعه كل شيء».

وكانت هذه العقيدة ثورية إذ إنها شكلت ثورة على سيطرة الروح الغربية. فقد يجد الشخص الغربي نظرية ولاية الفقيه للخميني منذرة وقسرية. إلا أن «الحكومات الحديثة» التي خبرها الإيرانيون لم تأت لهم بالحريات التي ينظر إليها الناس كأمر بديهي في أوربا وأمريكا، وأتى الخميني ليجسّد في شخصه مثالاً شيعياً بديلاً لملكية بهلوى. وكان معروف عنه التصوف، وأنه يجسد المعرفة الإلهية بشكل يماثل الأئمة، وإن لم يتطابق معهم. فمثل الحسين، تحدى الخميني حكم الطاغية، وتم سجنه وكاد يقتل على يدى حاكم ظالم؛ ثم أُجبر، كبعض الأئمة، على الذهاب إلى المنفى وحرم من حقوقه. وهو الآن يعيش في النجف إلى جوار ضريح الإمام علي، ويبدو مماثلاً للإمام الغائب. فهو بعيد جسدياً عن متناول شعبه، ومازال يرشدهم عن بُعد، وسيعود إليهم يوماً ما. وسرت شائعة أن الخميني قد حلم أنه سيتوفى في مدينة قم رغم منفاه. ووجد الغربيون من الصعب فهم كيف تمكن الخميني، الذى لم يكن يملك جاذبية أو كاريزما القائد السياسي، من إلهام شعبه بهذا الولاء. ولو أنهم عرفوا قليلاً عن الشيعة، ما بدا لهم الأمر بهذا القدر من الغموض.

وقد لا يكون الخميني قد حدس أن الثورة وشيكة حينما كتب «الثورة الإسلامية». فقد اعتقد أن إيران لن تتمكن من تطبيق ولاية الفقيه قبل قرنين من الزمن. وكان الخميني مشغولاً حينذاك بالمثل الديني أكثر من انشغاله بالتطبيق العملي لنظريته. ثم كتب الخميني، بعد عام من «الحكومة الإسلامية»، مقالاً بعنوان «الجهاد الأكبر» أتى فيه بتبرير لمسألة ولاية الفقيه الخلافية. وكان العنوان إشارة إلى حديث الرسول المفضل لدى عودته من المعركة «لقد عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر». ويعتبر هذا تعبيراً كاملاً عن اعتقاد الخميني أن المعارك والحملات السياسية هي الجهاد الأدنى، وأنها أقل كثيراً من أهمية الجهد المتطلب لإنجاز تغيير المجتمع روحانياً، ودمج روح المرء ورغباته. وكان مقتنعاً، مثل

شريعتى، أنه لن يكتب النجاح للحل السياسى دون تجديد دينى عميق فى إيران.

وأوحى الخمينى فى مقاله عام ١٩٧٢ أن بإمكان الفقيه الذى يمارس المسعى الصوفى كما وضعه الملا صدره الوصول إلى عصمة الأئمة من الخطأ، ولم يكن هذا يعنى، بالطبع، أن الفقيه على نفس مستوى الأئمة، لكن حينما يتقرب المتصوف من الله، يصبح عليه أن يتخلص من الذاتية التى تعوق سبيله إلى المقدس. وعليه أن يخلص نفسه من «حجب الظلام» و«التمسك بالدنيا» وفتنة الملذات الحسية. ويُطهر المتصوف من الميل للرذيلة حينما يصل إلى أوج رحلته إلى الله «إن آمن الفرد بالله جل جلاله، ورآه بعين قلبه بوضوح كما يرى الشمس، أصبح من المستحيل عليه ارتكاب أية معصية». واعتقد الخمينى أن للأئمة معرفة إلهية خاصة، وأن تلك المعرفة موهبة فريدة. إلا أنهم أيضاً قد وصلوا إلى هذه العصمة الدنيا من خلال سيرورتهم العادية باتجاه الروحانية. وهكذا، لن يكون محالاً على الفقيه المتخصص فى الشريعة، والذى يُولد، بهذا الأسلوب، ولادة روحانية جديدة، أن يقود أناسه إلى الله. وقد نجد هنا تضمينات وثنية، إلا أنه يجب التأكيد على أنه فى عام ١٩٧٢ لم يكن ثمة من يعتقد، بمن فيهم الخمينى نفسه، أنه من المعقول الإطاحة بالشاه عن طريق ثورة مُلهمة إسلامياً. وكان الخمينى حينذاك فى السبعين من عمره. ولا يحتمل إطلاقاً أنه اعتقد أنه سيكون هو الفقيه الحاكم. فقد كان الخمينى فى كل من «ولاية الفقيه» و«الجهاد الأكبر» يحاول أن يرى كيف يمكن تطويع الأسطورة والروحانية الشيعية لكسر قرون من الموروث المقدس والسماح لرجل الدين أن يحكم إيران. وكان له أن ينتظر ليرى كيف سيمكن تطبيق هذا المنطق الروحانى على أرض الواقع.

وفى إسرائيل، كان قد بدأ شكل جديد من أشكال الأصولية بالفعل فى ترجمة الأسطورة إلى واقع سياسى جامد. وكان لهذا الشكل جذور فى الصهيونية الدينية التى نمت فى ظل الصهيونية العلمانية فى فلسطين فى مرحلة ما قبل الدولة العبرية. وكان هؤلاء الصهاينة المتدينون أرثوذكس حداثيين، وكانوا منذ وقت مبكر، قد بدأوا مستوطناتهم التى يتبعون فيها التعاليم الدينية، إلى جانب الكيبوتزات الاشتراكية. وخلافاً للحريديم، لم تعتقد هذه المجموعة الصغيرة من

اليهود المتدينين، أن الصهيونية غير متوافقة مع الأرثوذكسية. وكان أعضاء الجماعة يفسرون التوراة حرفياً. فقالوا بأن الرب وعد نسل إبراهيم بالأرض، ومن ثم فقد منح اليهود حقاً شرعياً في فلسطين. هذا بالإضافة إلى أن اليهود سيستطيعون اتباع الناموس في أرض إسرائيل بشكل أكثر مما هو متاح في الشتات. فلم يكن باستطاعتهم اتباع التعاليم الخاصة بالزراعة واستيطان الأرض والسياسة والحكم وهم في الغيتو. ومن ثم، كانت يهودية الشتات متشظية بالضرورة، ومقسمة إلى أجزاء غير متصلة. والآن، وقد أتوا أرضهم أخيراً، سيتمكن اليهود من اتباع التوراة كلها مرة أخرى. ويبين هذا بينشاش روزنبلوث كأحد رواد الأرثوذكسية الصهيونية قائلاً:

«إننا نتحمل طوعاً التوراة كلها، الوصايا والتعاليم والأفكار. لقد اكتفت الأرثوذكسية القديمة حقاً بجزء من التوراة.. فاتبعت (التعاليم الخاصة) بالمعبد أو العائلة.. أو بمجالات حياتية خاصة. إننا نريد أن ننفذ التوراة كل الوقت وفي جميع المجالات، وأن نمنح التوراة وناموسها سيادتها على حياة الفرد والحياة العامة».

وطبقاً لهذا المنظور، لا تصبح التوراة غير متوافقة مع الحداثة بل سيكمل الناموس الحداثة. وسيرى العالم أن اليهود سيقيمون نظاماً اجتماعياً متقدماً حقاً لأنه من تخطيط الرب.

وكانت ثمة رغبة في الاكتمال، تلك الرغبة التي ستميز دائماً الصهيونية الدينية؛ فقد كانت سبيلاً لإيجاد الشفاء ولرؤية أكثر كلية بعد المحنة وتقلصات المنفى. وكان الصهاينة المتدينون على وعي تام بكونهم ثواراً. فحينما أنشئوا حركتهم الشبابية «بني أكيفا» أو أولاد أكيفا عام ١٩٢٩، اتخذ هؤلاء الشبان الحاخام أكيفا نموذجاً، وكان متصوفاً وباحثاً كبيراً ينتمي إلى القرن الثاني الميلادي، وقام بدعم ثورة اليهود ضد روما. وشعرت جماعة «بني أكيفا أن عليهم الدعوة» إلى تمرد على التمرد، أي على آراء الشباب العلمانيين التي تتعارض مع اليهودية والإرث اليهودي». فقد كانوا يحاربون من أجل الرب. فأرادوا أن يتغلغل الدين في وجودهم «في كل وقت وكل مجال» بدلاً من تهميش وإقصاء المقدس.

ورفضوا السماح للعلمانيين بتملك الصهيونية تملكاً كاملاً. فقد كانوا يعدون، وهم الأقلية الضئيلة، لثورة مصغرة ضد ما رأوه من الهيمنة الكاملة للأيديولوجية العلمانية العقلانية.

وكانت الجماعة بحاجة إلى مدارسها ومؤسساتها. فأسس راف موشيه زفي نريا أثناء الأربعينيات سلسلة من المدارس الصهيونية الدينية النخبوية الداخلية للبنين والبنات. وكان مستوى التعليم في تلك المدارس الثانوية اليشيفية رفيعاً. فكان الطلبة يدرسون المواد العلمانية إلى جانب التوراة. وخلافاً للحريديم فلم يشعر هؤلاء الصهاينة المتدينون من الأرثوذكس الجدد أن عليهم فصل أنفسهم عن تيارات الحياة الحديثة الرئيسية إذ كان في هذا خيانة لرؤيتهم الكلية، حيث كانوا ينظرون إلى المنطق العقلاني والروحاني على أنهما يكملان أحدهما الآخر. فكانت التوراة تمدهم بلقاء روحاني مع المقدس وتضفي معنى على الكل رغم عدم وجود نفع عملي لها. وكما بين الحاخام يهوشا يوجل مدير مدرشيات الناعوم، فالطلبة لا يدرسون التوراة من أجل الكسب أو «كوسيلة للوجود الاقتصادي والعسكري والسياسي»، بل إنه على الأحرى، يجب دراسة التوراة من أجل التوراة. وهي، خلافاً للمواد العلمانية، ليست ذا نفع عملي، لكنها هي مجرد «هدف الإنسان» كله. إلا أن الدراسة وحدها ليست كافية للشباب الصهاينة المتدينين بعد إنشاء دولة إسرائيل. فأنشئت اليشيفات في الخمسينيات للطلبة الأكبر سناً وفقاً لترتيبات خاصة مع الحكومة الإسرائيلية يمنح بمقتضاها المتدينون من الشباب وسيلة للجمع بين خدمتهم في جيش الدفاع الإسرائيلي ودراسة التوراة.

ومن ثم، نحت الصهاينة المتدينون لأنفسهم أسلوباً مميزاً للحياة. إلا أنه أثناء السنوات الأولى للدولة، عانى البعض من أزمة هوية إذ كانوا ممزقين بين عالمين، فلم يكونوا صهاينة بالدرجة الكافية بالنسبة للعلمانيين، ولم تكن إنجازاتهم لتنافس انتصارات الرواد العلمانيين الذين نجحوا في إقامة دولة. وبنفس الأسلوب، فلم يكونوا أرثوذكساً بدرجة كافية بالنسبة للحريديم وكانوا يعلمون أنهم لا يستطيعون مضاهاة إلمامهم بالتوراة. وأدت هذه الأزمة إلى ثورة أخرى أثناء الخمسينيات. فبدأت مجموعة صغيرة من عشرين صبياً في حوالي الرابعة عشرة

من العمر، وكانوا من تلاميذ كفار حاروأه، وهى إحدى ثانويات اليشيفة، فى اتباع أسلوب حياة أكثر تشدداً يماثل أسلوب الحريديم. فحظروا اللغو فى الحديث ووسائل المتعة، وأخضعوا حياتهم لنظام رقابى يتطلب الاعتراف بالخطايا علناً ومحاكمة العصاة، وأسمت هذه المجموعة نفسها جاهلت Gahelet أو الجمرات الوامضة، فأوجدوا بهذا صلة بين تشدد الحريديم وزخم القومية. وكانوا يحلمون بإقامة كيبوتز تتوسطه يشيفه يدرس فيها الرجال التلمود أثناء الليل وأثناء النهار مثل الحريديم بحيث يوكل إلى النساء، طبقاً للأرثوذكسية المتطرفة، مجالات منطق العقل الأدنى منزلة والمكملة للمجالات الروحانية، ويتولين الإنفاق عليهم وزرع الأرض. وأصبحت الجاهلت مجموعة نخبوية فى الدوائر الصهيونية المتدينة. إلا أنهم شعروا أن أرثوذكسيتهم لن تكتمل إلا إذا وجدوا لأنفسهم حاخاماً يرشدهم ويباركهم مثل الحريديم والمسنجديم. وفى أواخر الخمسينيات وقعوا أسرى سحر الحاخام المسن زڤى يهودا كوك، ابن الحاخام آبراهام أيزاك كوك الذى بحثنا أعماله فى الفصل السادس.

وكان الحاخام زڤى يهودا يقارب عامه السبعين حينما اكتشفته جماعة الجاهلت، ولم يكن يتمتع بنصف التقدير الذى تمتع به والده. وكان مديراً لمركز هاراف يشيڤا فى شمال القدس الذى أنشأه والده وكان آنذاك لا يحوى أكثر من عشرين طالباً بعد أن تقلص نشاطه. إلا أن أفكار كوك الابن لاقت قبولاً فورياً من الجاهلت لأنه ذهب أبعد كثيراً من آبراهام يتزاك، لكنه فى نفس الوقت قام بتبسيط رؤية كوك الأب الجدلية المعقدة لدرجة اتخذت معها شكل الأيديولوجية الحداثية المتجددة. فعلى حين كان كوك الأب قد رأى هدفاً إلهياً فى الصهيونية اليهودية، اعتقد الحاخام زڤى يهودا أن الدولة العلمانية الإسرائيلية هى مملكة الرب دون إضافة أو شرح، وأن كل كتلة من ترابها مقدسة فقال:

«إن كل يهودى يحضر إلى أرض إسرائيل، وكل شجرة تزرع فى تربة إسرائيل، وكل جندى يضاف إلى جيش إسرائيل يمثل حرفياً مرحلة روحانية جديدة، مرحلة أخرى فى سيرورة الخلاص».

وعلى حين حظر الحريديم على طلبتهم مشاهدة استعراض الجيش فى عيد

الاستقلال، أصر كوك الابن على أنه من الواجب الديني أن يشهد الناس الاستعراض لأن الجيش مقدس والجنود متدينون مثل طلبة التوراة، وأسلحتهم مقدسة مثل شال الصلاة أو تميمة الصلاة. وأصر الحاخام زفي يهودا على أن «الصهيونية شأن مقدس وأن دولة إسرائيل كيان مقدس.. دولتنا المقدسة المجيدة».

وعلى حين أصر كوك الأب على أن على اليهود ألا يشاركوا في السياسة لأنها نجسة في هذا العالم الذي لم يتم خلاصه، اعتقد كوك الابن أن العصر المشيحاني قد بدأ، وأن المشاركة السياسية، مثل الرحلة الروحانية القبلانية، هي صعود إلى ذروة القدسية. وكانت رؤيته مؤسسة على الكلية الحرفية لأجزاء الخلق حيث تكوّن الأرض والشعب والتوراة ثلاثية لا تتجزأ ويعني نبذ أحدها نبذ العناصر الثلاثة جميعها، فإن لم يستوطن اليهود كل أرض إسرائيل، كما عرّفها الكتاب المقدس، فلن يحدث الخلاص، وأصبح من الواجب الديني الأسمى، ضم الأراضي جميعها بما فيها تلك التي كان العرب يتملكونها حينذاك. إلا أنه لم يكن ثمة أمل كبير في تحقيق ذلك حينما قابل أعضاء الجاهلت كوك في أواخر الخمسينيات فقد كانت حدود دولة إسرائيل التي تأسست عام ١٩٤٨ تشمل فقط الجليل والنقب والسهل الساحلي. وكانت الضفة الغربية تتبع آنذاك المملكة الهاشمية الأردنية. إلا أن كوك كان واثقاً. فقد كان كل شيء يسير وفقاً للنموذج المقدر. فحتى الهلوكوست قد أسرعت بالخلاص حيث أجبرت اليهود على ترك الشتات والعودة إلى الأرض. وأشار كوك في وعظة يوم الهلوكوست عام ١٩٧٣ إلى أن اليهود «قد تعلقوا بتعنت بالأراضي الأجنبية النجسة حتى إنه حينما حان آخر الزمان كان عليهم الانفصال عنها بإسالة دماء غزيرة» وأن الوقائع التاريخية تكشف عن يد الرب المقدسة «وأتت بميلاد التوراة الجديد وبكل ما هو مقدس» وهكذا أتاح التاريخ لليهود «لقاء مع سيد الكون».

وأخيراً، حدث تحول الأسطورة إلى واقع. ففي العالم ما قبل الحداثي كانت الأسطورة والسياسة متمايزتين. فكان يحتفظ للأنظمة العقلانية ومنطق العقل ببناء الدول والحملات العسكرية والزراعة والاقتصاد. وكانت الأسطورة تحتوي هذه الأنشطة المختلفة وتمنحها معنى. وكانت توظف أيضاً بشكل إصلاحي وتذكر

الرجال والنساء بقيم مثل التراحم التى تسمو على الاعتبارات البرجماتية للعقل المنطقى. فقد كان باستطاعة الحقيقة الأرضية أن تصبح رمزاً للمقدس، بيد أنها لم يكن لها أبداً أن تكون مقدسة بذاتها إذ كانت تشير إلى خارج نطاق ذاتها حيث لا يستطيع العقل الوصول. إلا أن كوك تخطى تلك الفروقات وخلق ما يمكن تسميته بالوثنية. فكيف يمكن للجيش أن يكون مقدساً حينما يجبر فى أغلب الأحيان أن يرتكب البشاعات كقتله الأبرياء مع المذنبين؟ كما كانت المشيحانية تلهم الناس تقليدياً بانتقاد الوضع القائم. إلا أن كوك وظفها كى تضفى الحماية المطلقة على السياسة الإسرائيلية. ومثل هذه الرؤية قد تؤدى إلى العدمية التى تنكر القيم الهامة. فبجعله دولة إسرائيل مقدسة، ووحدة أراضيها شأناً أسمى، سقط بهذا فى براثن الغواية المسئولة عن بعض أسوأ البشاعات القومية فى القرن العشرين. فقد ضاعت رؤية الحاخام كوك الشاملة التى حاولت الوصول إلى العقائد الأخرى والعالم العلمانى. وكان يملأ كوك الابن مُقت حارق للمسيحيين وللأغيار الذين يتدخلون فى الطموحات الإسرائيلية، وللعرب. أما الرؤية الأقدم، فتمتعت ببعض الحكمة، ورأت العقل والأسطورة منفصلين وأيضاً يكملان أحدهما الأخر. وكان ثمة خطر عظيم فى ربط كوك الابن الاثنتين معاً.

إلا أن الجاهلت لم تأخذ بذلك الرأى الأقدم. فقد جعلت أيديولوجية كوك القائلة بكلية الأجزاء الصهيونية ديناً، إذ كان هذا بالتحديد ما يبحثون عنه. فأصبحوا طلبة منتظمين طوال الوقت بمركز هاراف ووضعوا بهذا تلك اليشيفا التى ظلت غير معروفة، على خريطة إسرائيل. وأيضاً، فقد جعلوا من كوك بابا يهودى بشكل ما حيث كانت أوامره ملزمة ومعصومة. وأصبح هؤلاء الشباب كوادر كوك، ومن ثم، قادة الصهيونية الأصولية الجديدة وكان أفرادها هم موشيه لفينجر، وياكوف إيريال، وشلومو أفينر، وحاييم دركمان، ودوث ليور، وزلمان ملامد، وأفراهام شابيرا، وإليعازر والدمان. وفى أثناء الستينيات، خططوا لهجمة كان الهدف منها كسب الأمة مرة أخرى فى صف الرب وجعل الدولة العلمانية تحقق إمكاناتها الدينية. فبدلاً من الجمع الجدلى بين الدنيوى والدينى الذى تخيله كوك الأب، توقع الحاخام زفاى يهودا استيلاء قريباً للمقدس على الدنيوى. وبرغم كل حماسهم، لم يكن باستطاعة الجاهلت سوى التخطيط، فلم يكن بوسعهم فعل

شيء يمكنهم من استيطان الأرض وتغيير قلب الأمة. إلا أن التاريخ تدخل في عام ١٩٦٧.

فأثناء الاحتفال بعيد الاستقلال عام ١٩٦٧، وقبل ثلاثة أسابيع من اندلاع حرب الأيام الستة، كان الحاخام كوك يلقي وعظته المعتادة في مركز هاراف ياشيفا. وفجأة انطلقت منه صرخة باكية ونطق بتساؤلات قطعت تسلسل كلماته إذ قال: «أين خليلنا؟ وشكيم Shechem؟ وأنطاكية، التي اقتطعت من الدولة عام ١٩٤٨ ونحن نرقد مُقعدين وننزف دماً؟». وبعد ثلاثة أسابيع كان الجيش الإسرائيلي قد احتل تلك المدن الإنجيلية التي كانت في أيد عربية من قبل. وأيقن تلاميذ وأتباع الحاخام كوك أن الرب قد ألهمه هذه النبوءة الصادقة. وبانتهاء الحرب القصيرة كانت إسرائيل قد استولت على قطاع غزة من مصر والضفة الغربية من الأردن ومرتفعات الجولان من سوريا وضمت القدس المقدسة التي كانت قد قسمت بين العرب وإسرائيل عام ١٩٤٨ وأعلنتها عاصمة أبدية للدولة اليهودية. ومرة أخرى عاد اليهود للصلاة عند الحائط الغربي. وسادت البلاد كلها حالة نشوة وسعادة غامرة شبه روحانية. فقد كان الإسرائيليون قد استمعوا قبل الحرب إلى عبد الناصر يقسم أن يلقي بهم جميعاً في البحر. وفجأة وجدوا أنفسهم يملكون مواقع مقدسة في الذاكرة اليهودية. وخبر غالبيتهم، بمن فيهم العلمانيون المتشددون الحرب كحادث ديني يستدعي معه حادثة عبور اليهود للبحر الأحمر.

إلا أنه كان للحرب أهمية أكبر بالنسبة لأتباع كوك. فقد بدت برهاناً قاطعاً على أن الخلاص في سبيله للتحقق وأن الرب يدفع التاريخ قدماً في اتجاه تحققه النهائي. ولم يُقلق الجاهلت عدم ظهور المخلص، فقد كانوا حداثيين، وعلى استعداد تام لأن يروا المخلص سيرورة لا شخصاً. ولم يقلقهم أيضاً أن «معجزة» الحرب كانت لها أسباب طبيعية تماماً إذ كان الانتصار الإسرائيلي يعود بالكامل إلى كفاءة قوات الدفاع وعدم كفاءة الجيوش العربية. فقد تنبأ فيلسوف القرن الثاني عشر أنه لن يوجد شيء خوارقي يميز الخلاص؛ كما أن الأجزاء التنبئية (في الكتاب المقدس) التي تحدثت عن الأعاجيب الكونية والسلام الكوني لم تُشر إلى المملكة

المشيحانية في هذا العالم، بل في العالم الآخر، وأقنع النصر أتباع كوك أن الوقت قد حان للتعبئة الحادة.

وبعد شهر من النصر عقد الحاخامات والطلبة مؤتمراً مرتجلاً في مركز هاراف كي يجدوا سبيلاً لإحباط خطة حكومة حزب العمل للتنازل عن بعض الأراضي المستعمرة حديثاً مقابل السلام مع جيرانهم العرب. فقد رأوا أن إرجاع بوصة واحدة من هذه الأراضي هو انتصار لقوات الشر. ولدهشتهم، وجدوا أن لهم أتباعاً علمانيين. فعقب الحرب مباشرة، كون فريق من الشعراء المرموقين الإسرائيليين، وأساتذة الجامعات، والسياسيين وضباط الجيش حركة «أرض إسرائيل» لمنع الحكومة من أية تنازلات إقليمية. وساعدت هذه الحركة، على مر السنين، أتباع كوك، على صياغة أيديولوجياتهم بشكل يلقى قبولاً من العامة، ودعموهم مادياً ومعنوياً. وبالتدريج، دخل أتباع كوك التيار الرئيسي.

وفي أبريل عام ١٩٦٨ قاد موشييه لڤينجر مجموعة صغيرة من أتباع كوك للاحتفال بعيد الفصح في الخليل حيث يُعتقد أن إبراهيم وإسحق ويعقوب مدفونون هناك. وبما أن المسلمين أيضاً يؤمنون بهؤلاء الأنبياء اليهود العظام، فالخليل مقدسة لديهم أيضاً. ومنذ قرون عدة، ارتبط الاسم الإسلامي للمدينة المقدسة بإبراهيم خليل الله. إلا أن المدينة أيضاً تستدعي ذكريات أشد قتامة. ففي ٢٤ أغسطس عام ١٩٢٩، وأثناء فترة شديدة التوتر بين العرب والصهاينة في فلسطين، قتل تسع وخمسون رجلاً وامرأة وطفلاً يهودياً في الخليل. ونزل لڤينجر وجماعته متنكرين كسواح سويسريين في فندق بارك بالمدينة. إلا أنهم رفضوا مغادرة المدينة بعد عيد الفصح وظلوا فيها ليتملكوا الأرض بوضع اليد. وكان هذا محركاً للحكومة الإسرائيلية لأن اتفاقيات چنيف تحظر أي استيطان في الأراضي المحتلة نتيجة لأعمال حربية. وكانت الأمم المتحدة تطالب إسرائيل بالانسحاب من الأراضي التي احتلتها. إلا أن أتباع كوك ذكّروا أعضاء حزب العمل بروادهم أثناء العصر الذهبي للاستيطان، ولذا، تجاهلت الحكومة أمرهم، ولم تطردهم.

وقامت جماعة لڤينجر مباشرة بالعدوان على كهف الأنبياء (الحرم الإبراهيمي) The Cave of the Patriarchs. فبعد حرب الأيام الستة أعادت الحكومة

العسكرية فتح الضريح، الذى كان قد أُغلق أثناء الأعمال القتالية، للعبادة. وقامت بعمل ترتيبات خاصة ليقيم اليهود صلواتهم دون إزعاج للعرب. ولم يكن هذا كافياً للمستوطنين اليهود الذين أخذوا فى الضغط من أجل منحهم مساحة أكبر ووقتاً أطول. وكانوا يرفضون مغادرة الضريح وقت صلاة الجمعة للسماح للمسلمين بتأدية صلاة الجماعة كما كانوا يتلون التسابيح فى الكهف ويحتسون الخمر وهم يعلمون أن هذا سيؤذى مشاعر المسلمين. ثم قاموا برفع العلم الإسرائيلى على الضريح عام ١٩٦٨ متحدين بذلك تعليمات الحكومة. وتصاعد التوتر. وكما هو محتم ألقى شخص فلسطينى قنبلة يدوية على بعض الزوار اليهود خارج المسجد. وقامت الحكومة، على مضض، بتخصيص مستعمرة مسورة للمستوطنين خارج الخليج تحت حماية جيش الدفاع الإسرائيلى. وسمى لفينجر المستعمرة كريات أربا (الاسم التوراتى لمدينة الخليل) وظلت معقلاً لأكثر الصهاينة الأصوليين عنفاً وتطرفاً واستثارة. وبحلول عام ١٩٧٢ أصبحت كريات أربا مدينة صغيرة تتكون من خمسة آلاف مستوطن ومثلت لأتباع كوك نصراً فى الحرب المقدسة على حدود «الجانب الآخر»، وتحريراً لمنطقة هامة من الأرض المقدسة من أجل الرب.

ولم يحرز أتباع كوك، خلاف هذا، سوى قليل من التقدم. وأثار حفيظتهم أن الخلاص بدا لهم وقد توقف. فلم تقم حكومة العمل بضم الأراضى المحتلة، رغم إقامتهم مستوطنات عسكرية هناك. وكان هناك حديث عن الأرض مقابل السلام، وكان انتصار عام ١٩٦٧ قد أدى إلى حالة رضاء عن النفس لدى الإسرائيليين أدت إلى انسحاقهم فى أكتوبر عام ١٩٧٣ فى يوم كيبور «عيد الغفران» أكثر أيام السنة توقيراً لدى اليهود، حيث فاجأت سوريا ومصر إسرائيل باستعادة سيناء ومرتفعات الجولان. وقد أبلت الجيوش العربية هذه المرة بلاءً حسناً، وأجبرها جيش الدفاع الإسرائيلى على التراجع بصعوبة شديدة. وصدم الإسرائيليون، وسادت البلاد حالة من الكآبة والشك. فقد باغت العرب إسرائيل، وبدت الهزيمة الوشيكة نتيجة لذواء الأيديولوجيا. ووافق أتباع كوك على هذا التفسير. فقد كشف الرب عام ١٩٦٧ عن إرادته بوضوح، لكن، بدلاً من استثمار هذا الانتصار والاستيلاء على الأراضى، عمدت الحكومة الإسرائيلية إلى مسايرة الظروف،

وانتابها القلق من استعداء الأغيار، خاصة الولايات المتحدة. والآن، وجب على اليهود المتدينين الإسراع بعملية الإنقاذ. وقارن أحد الحاخامات من أتباع كوك إسرائيل العلمانية بجندى يسقط فى الصحراء بعد أن أدى حرباً بطولية. فليأخذ اليهود المؤمنون إذاً بزمام الأمور، ويكملوا المهمة.

وكانت حرب الأيام الستة قد أدت إلى تعميق رؤية أتباع كوك إلى بعض مغامرات الاستيطان. إلا أن حركتهم لم تتسع بحق إلا بعد صدمة يوم كيبور (يوم الغفران). وقد عبر مقال كتبه الحاخام يهودا آميتال من أتباع كوك عن هذه النزعة القتالية الجديدة. فتحت عنوان «معنى حرب يوم كيبور» برهن آميتال على الخوف العميق من الإبادة الذى يتواجد فى قلب الحركات الأصولية. فقد ذكرت هجمة أكتوبر الإسرائيلين بعزلتهم فى الشرق الأوسط، وبرهنت على أنهم محاطون بالأعداء المكرسين لإبادة دولتهم. وأحيا هذا شبح الهلوكوست. وأعلن آميتال أن السياسة الصهيونية القديمة قد لحق بها الخزى، فلم تحل الدولة العلمانية المشكلة اليهودية، وظلت المعاداة للسامية أسوأ من ذى قبل وتجادل قائلاً «إن دولة إسرائيل هى الدولة الوحيدة فى العالم التى تواجه خطر التدمير». ولا يوجد سبيل لأن «يطبَع» اليهود ويصبحوا مثل الأمم الأخرى كما كان الصهاينة العلمانيون يأملون إلا أن هناك صهيونية أخرى بشر بها الحاخام زفاى يهودا كوك والتى أعلنت أن سيرورة الخلاص قد قطعت شوطاً كبيراً. فبدلاً من النظر إلى الحرب على أنها كارثة يهودية أخرى، لابد من النظر إليها على أنها فعل تطهير. فقد حاول اليهود العلمانيون، الذين برهنت صهيونتهم على أنها قاصرة لدرجة أنها كادت تؤدى بالأمة إلى حافة الهاوية، أن يمزجوا اليهودية بالعقلانية الإمبريقية وثقافة الغرب الحديث الديموقراطية، إلا أنه يتحتم القضاء على الأثر الأجنبى.

وكان آميتال ينطق بنظرية لها عناصر كثيرة مشتركة مع الأصولية التى كانت آخذة فى لظهور والانتشار السريع فى مصر وإيران. فقد سمح الرب لحرب يوم كيبور أن تحذر اليهود بوجوب العودة إلى أنفسهم، وكانت الحرب تذكرة لإسرائيل «الثملة بالحرب» بالقيم الحقة. ومن ثم، كانت جزءاً من السيرورة المشيحانية، أى حرباً مقدسة ضد المدنية الغربية. إلا أن التيار قد تغير. وبينت الحرب أيضاً أن

اليهود ليسوا هم فقط من يصارعون من أجل البقاء. واعتقد آميتال أن الأغيار أيضاً كانوا يحاربون معركتهم الأخيرة في حرب الحياة والموت هذه. فقد بين لهم إعادة إحياء وتوسع الدولة اليهودية أن الرب هو المتحكم، وأنه ليس ثمة مكان للشيطان، وأن إسرائيل قد نجحت في هزيمة قوى الظلم. ومُنحت إسرائيل الأرض، وكل ما يتبقى قبل الخلاص الأخير، هو التطهر من بقايا أثر الروح العلمانية الأخيرة الغريبة على أرواح اليهود الذين عليهم العودة إلى دينهم. فقد دقت الحرب ناقوس موت العلمانية. وأصبح أتباع كوك متأهبين للتعبئة وتنشيط دورهم في المعركة - معركة ضد الغرب الذي يسعى للحد من التوسع الإسرائيلي، وضد العرب، وضد العلمانية التي نشرها الغرب كالجراثيم في إسرائيل.

وكان ثمة تأهب مماثل بين الأصوليات البروتستانتية في الولايات المتحدة. فقد بدت فوضى الستينيات وما أتت به من ثقافة الشباب الإباحية، والثورة الجنسية، والإعلاء من شأن الشواذ والسود والنساء تهز أسس المجتمع نفسها. وكان الكثيرون مقتنعين أن عوامل الحفز هذه، بالإضافة إلى الاضطرابات في الشرق الأوسط، قد تعني فقط اقتراب اختطاف المؤمنين إلى السماء مع المسيح قبل بشاعات آخر الزمان. فقد كانت البروتستانتية الأمريكية قد انقسمت، منذ الثورة إلى معسكرين متحاربين؛ ودأب الأصوليون لمدة أربعين عاماً على خلق عالمهم المنفصل الرافض لتوجهات العلمانيين والمسيحيين الليبراليين الحداثية. ورغم أنهم نظروا لأنفسهم على أنهم غرباء، إلا أنهم في الواقع كانوا يمثلون جمهوراً أمريكياً كبيراً رافضاً لهيمنة مؤسسة شرق الولايات المتحدة العلمانية الثقافية، وشعر هذا الجمهور بالتآلف مع الأصوليين المتدينين المحافظين. ولم يكن الأصوليون قد بدأوا في التعبئة لتشكيل حركة سياسية لخلاص المجتمع الأمريكي، إلا أنه كان ثمة احتمال لهذا في أواخر السبعينيات، حيث بدأ الأصوليون يدركون قوتهم. فقد بين استطلاع جورج جالوب لقياس الرأي العام في عام ١٩٧٩، أي العام الذي أعد فيه الأصوليون لعودتهم، أن فرداً من بين كل ثلاثة من الأمريكيين البالغين الذين تم سؤالهم، قد خبر تحولاً، أو «مولداً دينياً جديداً». واعتقد ما يقرب من ٥٠٪ منهم في عصمة الإنجيل، وأكثر من ٨٠٪ أن المسيح شخص إلهي. وكشف الاستطلاع أيضاً وجود ١٣٠٠ محطة إذاعية وتليفزيون مسيحية إنجيلية يبلغ تعداد جمهورها

١٣٠ مليون نسمة، وتتراوح مكاسبها مابين ٥٠٠ مليون، وبليونات عدة من الدولارات. كما أعلن پات روبرتسون أحد قادة الأصوليين أثناء انتخابات عام ١٩٨٠ أن لدى الأصوليين أصواتاً تكفى للسيطرة على حكم البلاد.

وأدت عوامل ثلاثة إلى تنامى هذه الثقة الجديدة أثناء الستينيات والسبعينيات. وكان العامل الأول هو تطوير الجنوب. فحتى ذلك الحين كانت الأصولية نتاج المدن الشمالية الكبيرة، وكان الجنوب مازال زراعياً فى غالبيته. ولم تكن المسيحية الليبرالية قد حققت تقدماً ملحوظاً فى الكنائس، ولذا، فلم تكن ثمة حاجة «لأصوليين» يدافعون عن الأفكار الجديدة والإنجيل الاجتماعى. إلا أنه، أثناء السبعينيات، بدأ الجنوب مسيرة التحديث، وكان هناك فيض من القادمين من الشمال للبحث عن عمل فى صناعة البترول والمشاريع التقنية ومشاريع الفضاء المتمركزة هناك. وبدأ الجنوب يخبر نفس نوع التصنيع والمدينة السريعة التى مر بها الشمال من قرن مضى. فقد كان ثلثا أهل الجنوب يعيشون فى الريف فى الثلاثينيات، بحلول الستينيات تراجعت هذه النسبة لتصبح أقل من نصف عدد السكان. وبدأ الجنوب يحتل مكانة أعلى على مستوى الأمة؛ وأصبح چيمى كارتر عام ١٩٧٦ أول جنوبى ينتخب لرئاسة الجمهورية منذ الحرب الأهلية، وتبعه رونالد ريجان حاكم ولاية كاليفورنيا. ورغم ترحيب الجنوبيين بأهميتهم الجديدة، إلا أنهم وجدوا أن عالمهم قد تغير تغيراً كلياً. فقد أتى المهاجرون الشماليون بأفكار ليبرالية حديثة معهم وأصبحت القيم والمعتقدات البديهية فى حاجة للدفاع عنها. وأصبح البروتستانت المحافظون من الطوائف المعمدانية والمشيخانية (الأسقفية) خاصة، مستعدين، كأمثالهم فى الشمال، لحركة أصولية، ولنفس الأسباب.

وكان القادمون الجدد من المناطق الريفية إلى المدن التى أخذت فى الاتساع السريع هم من شعروا من بين الجنوبيين أنهم اقتلعوا من جذورهم واغتربوا عن المجتمع، وبدأ الكثيرون منهم يلحقون أولادهم بالكليات حيث كانوا يلتقون بليبرالية الستينيات الجديدة وشعروا بفقدان الكثيرين من زملائهم الطلبة إيمانهم. كما أصاب الآباء الانزعاج والاغتراب عن أبنائهم الذين أخذوا يتبنون أفكاراً تنفى

وجود الرب. والتقوا بأفكار صادمة أكثر في الكنائس أتى بها القادمون من الشمال. فاتجه الناس، بشكل متزايد، إلى الكنائس الأصولية وخاصة الكنائس «الكهربائية» للمحطات الهوائية. ففي تلك الأثناء أقام إنجيليو التليفزيون الأقوياء إمبراطورياتهم. وكان الكثيرون القابلون لتبني الأفكار الأصولية يعيشون على طول الحافة الشمالية للجنوب بدءاً من شاطئ فريجينيا حيث أنشأ پات روبرتسون شبكة إذاعته المسيحية، و«نادى ٧٠٠» ذا الشعبية الهائلة، وتلى شاطئ ڤريجينيا لنشبرج بڤرجينيا أيضاً حيث بدأ چيرى فولويل كنيسته التليفزيونية عام ١٩٥٦. وفي مدينة تشارلوت بنورث كالورينا كانت هناك كنيسة چيم وتامى فاى باكر ذات النبرة المتدفقة، وكان «حزام الإنجيل» ينتهي في كاليفورنيا الجنوبية وهي منطقة ذات موروث ديني وسياسي محافظ قديم.

أما العامل الثاني الذى أدى بكثير من التقليديين لأن يصبحوا أصوليين فكان التوسع السريع في قوة الدولة في الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. فقد كان الأمريكيون لا يثقون منذ الثورة في الحكم المركزى، وكثيراً ما استعملوا الدين للتعبير عن استيائهم من المؤسسة العلمانية. ثم أثارت قرارات المحكمة العليا بحظر إقامة الشعائر الدينية في مدارس الدولة غضب الأصوليين بوجه خاص؛ رغم أن هذه القرارات اتُّخذت على أساس أن إقامة الشعائر تنتهك «حائط الفصل» الذى كان جفرسون قد قرر بمقتضاه فصل الدين عن السياسة. وانتهى القضاة العلمانيون أنه من غير الدستورى أن تتبنى الدولة برنامجاً للصلوات في مدارسها، حتى إن لم يستوجب هذا تمويلاً من الضرائب، وحتى لو كانت الصلاة اختيارية وغير طائفية. وصدرت أحكام في هذا الصدد خلال أعوام ١٩٤٨ و١٩٥٢ و١٩٦٢. ثم حظرت المحكمة العليا قراءة الإنجيل في مدارس الدولة عام ١٩٦٣، واستشهدت بالنص الخاص بالدين في التعديل الدستورى الأول. وفي خلال السبعينيات أصدرت المحكمة سلسلة من الأحكام بإلغاء أى قانون: (١) يقصد به الإعلاء من شأن الدين. (٢) إن كان من نتائجه دعم الدين بغض النظر عن مصدر هذا الدعم. (٣) إن هو ورط الحكومة في شئون دينية. وكانت المحكمة بهذا تستجيب للتعددية المتزايدة في الثقافة الأمريكية، وأعلنت أنها ليست ضد الدين. ولكنها أصرت على تحديده بالمجال الخاص.

ورغم أن هذه الأحكام كانت معلمنة، إلا أنها لا يمكن مقارنتها بالمحاولات العدوانية لجمال عبد الناصر والشاه لتهميش العقيدة الدينية(*). وعلى أية حال، فقد استثارت هذه الحملة الصليبية اللاربانية غضب واستياء الإنجيليين والأصوليين معاً، واعتقدوا أنه من غير الشرعى محاصرة الدين وتهديده بهذه الطريقة لأن مطالب المسيحية شاملة ولابد أن تكون لها السيادة. وساءهم أن المحكمة كانت على استعداد لتوسيع مبدأ «الممارسة الحرة للعقيدة» (الذى نص عليه التعديل الأول للدستور) ليشمل أدياناً غير مسيحية، وأثارهم تصميم القضاء على وضع جميع الأديان على قدم المساواة. فقد بدا هذا مساوياً للقول بأن دينهم زائف. كما غضب الأصوليون واستاءوا بدرجة أكبر من الحكم بأن مجال الدين هو الحياة الخاصة حينما أضيف إليه ما بدا لهم تدخلاً زائداً عن الحد وغير مسبوق من قِبل المحكمة فى المجال الخاص. فحينما هددت مصلحة الدخل العام سحب الإعفاء الضريبى الخيرى من بعض الكليات الأصولية على أساس أن تعاليمها تتعارض مع السياسة العامة، بدا هذا وكأنه فعل حرب من جانب المجتمع الليبرالى واعتقدوا أنه غير مسموح للأصوليين فقط «بالممارسة الحرة» لعقيدتهم. ففى منتصف السبعينيات أيدت المحكمة العليا أحكام مصلحة الدخل العام ضد مدارس جولدزبرو المسيحية فى كارولينا الشمالية والتى لم تكن تسمح بقبول الأمريكيين الأفارقة، وضد جامعة بوب جونز التى حظرت اللقاءات العاطفية بين البيض والسود فى الحرم الجامعى وادعت أن الإنجيل يحظر هذا.

وكان هذا صداماً آخر بين نظامى قيم يماثل محاكمة سكوبس عام ١٩٢٥. واعتقد كل من الطرفين أنه على حق مطلق، وسرى صدع عميق فى الأمة، وحينما عمدت الدولة إلى توسيع مفهومها عما يشمله المجال الخاص، شعر المسيحيون شديدو التحفظ الموجودون على هامش المجتمع فى فترة الستينيات والسبعينيات بأن ذلك كان هجوماً علمانياً. وأحسوا أنهم «مستعمرين» بواسطة عالم مانهاتن

(*) تصر الكاتبة على كيل الاتهامات لعبد الناصر بأسلوب بعيد عن الموضوعية التى عرفت بها. فلا يعنى أبداً اضطهاده للإخوان المسلمين أنه كان ضد الدين. والإخوان المسلمون ليسوا هم الدين الإسلامى. كما أن الجمع بينه وبين الشاه فى نفس الجملة غير منصف.

وواشنطن وهارفارد. ولم تكن خبرتهم تختلف كثيراً عن خبرات شعوب بلاد الشرق الأوسط الذين أحسوا بالمرارة من استيلاء القوات الأجنبية على بلادهم. وبدت الحكومة وأنها اجتاحت حرمهم الداخلي الخاص بالأسرة. فبدا، مثلاً، التعديل الدستورى بمنح النساء حقوقاً متساوية مع حقوق الرجال فى العمل تحدياً سافراً لتعاليم الإنجيل التى تنص على أن مكان المرأة هو المنزل. كما قيدت التشريعات العقوبات الجسمانية للأطفال رغم أن الإنجيل قد نص بوضوح على أن واجب الآباء تأديب الأبناء بهذه الطريقة، وأيضاً، تم منح الشواذ جنسياً حقوقاً مدنية خاصة بالتعبير، وتمت إباحة الإجهاض. فبدت الإصلاحات التى اعتقد الليبراليون فى سان فرانسيسكو وبوسطون وييل أنها عادلة وأخلاقية، آثمة للمحافظين المتدينين فى أركنساو وألاباما الذين اعتقدوا بوجوب تنفيذ كلمة الرب بحذافيرها ولم يشعروا بالتحرر فى ذلك المجتمع المنحل. وكانوا حينما يستعيدون كيف أن ثلثى الولايات قد صوتت فى العشرينيات لصالح حظر المسكرات، على حين أن هناك الآن حملات لإباحة الماريجونا كانوا ينتهون إلى أن أمريكا فى سبيلها إلى السقوط فى براثن الشيطان.

وأصبح ثمة موقف ملح إذ شعر الناس أنه يجرى تدمير الدين الحق وأن عليهم مجابهة هذا التعدى وإلا لن يتواجد جيل آخر من المؤمنين. وعلى هذا قام عدد من الآباء فى السبعينيات أكثر من أى وقت آخر، بنقل أبنائهم من مدارس الدولة وإلحاقهم بمدارس مؤسسات مسيحية حيث يمكن تثقيفهم فى القيم المسيحية، ويجدون نماذج متدينة يقتدون بها، وحيث تجرى عملية التعليم كاملة فى سياق مسيحى. وارتفع معدل القيد فى تلك المدارس الإنجيلية بين عامى ١٩٦٥ و١٩٨٣ وبلغ أضعاف ما كان سابقاً، كما جرى تعليم ١٠٠,٠٠٠ طفل مسيحى فى المنازل. وبدأت حركة المدارس المسيـ ـية المستقلة فى التعبئة. فقد كانت المدارس الأصولية متناثرة ومنعزلة حتى ذلك الوقت، إلا أنها بدأت خلال السبعينيات فى تكوين اتحادات لمراقبة التشريعات الخاصة بالشئون التعليمية، وأنشأت صناديق للتأمينات، وتنظيمات لتعيين المدرسين، وعملت كمجموعة ضغط على المستويات الفدرالية للدولة. واستمرت هذه التوجهات فى النمو. وبحلول التسعينيات أصبح هناك ١٣٦٠ مدرسة عضواً فى الجمعية الأمريكية للمدارس المسيحية وأيضاً

١٩٣٠ مدرسة عضواً فى الجمعية الدولية للمدارس المسيحية. ومثل مدارس وكليات ومؤسسات تعليمية أخرى كثيرة عرضنا لها، كانت هناك رغبة فى التعليم الكلى حيث يتم النظر إلى كل الأمور مثل الوطنية والأخلاقيات والسياسة والاقتصاد من خلال منظور مسيحى. واعتبر التدريب الروحانى والأخلاقى فى أهمية الإنجاز الأكاديمى (رغم أن الإنجاز الأكاديمى كان على نفس المستوى الموجود فى مدارس الدولة). وكان الجو جو «صوبات» لتنمية مسيحيين ملتزمين وقتاليين مستعدين للقتال ضد علمنة الحياة فى الولايات المتحدة إذا استدعى الأمر. فمثلاً، كان الطلبة يدرسون التاريخ «المسيحى» للولايات المتحدة ويفحصون مسوغات شخصيات مثل جورج واشنطن وإبراهام لينكولن المسيحية، ويقرءون فقط النصوص الأدبية والفلسفية التى تتوافق إلى حد كبير مع الإنجيل، ويؤكدون على «قيم الأسرة» الإنجيلية.

وكما رأينا، فمن أجل تعبئة فاعلة، تحتاج المجموعة لأيديولوجيا ما فى مواجهة عدو مميز واضح. وعرّف المؤدلجون الأصوليون البروتستانت خلال الستينيات والسبعينيات العدو على أنه «التوجه الإنسانى العلمانى». وخلافاً للإسلاميين وأتباع كوك الذين كان باستطاعتهم شجب ثقافة الغرب العلمانية، لم يكن لدى البروتستانت الأمريكيين الذين تميزوا بحسهم الوطنى الشديد هدف ميسر كهذا. فكان عليهم قتال «العدو الداخلى». وعلى مر السنين، أصبح التوجه الإنسانى العلمانى لفظاً فضفاضاً أو «سلة» يلقى فيها الأصوليون بأية قيمة أو معتقد لا يجد منهم القبول. فمثلاً أتى «منتدى الأسرة» بتعريف للتوجه الإنسانى العلمانى كالتالى:

- إن التوجه ينكر الرب، وإن الإنجيل موحى به، وألوهية المسيح عيسى.

- كما إنه ينكر وجود الروح، والحياة الآخرة، والخلاص والجنة والأعراف والجحيم.

- ينكر التوجه الوصف الإنجيلى للخلق.

- يعتقد بعدم وجود شيء مطلق، أو صواب وخطأ. ويعتقد أن القيم الأخلاقية يقررها الفرد وتعتمد على الموقف. أى: افعل ما يروق لك طالما أنك لا تضر أحداً.

ـ يعتقد فى إلغاء التمييز بين دور الرجل المرأة.

ـ يعتقد فى حرية ممارسة الجنس بغض النظر عن العمر، بما فى ذلك الجنس قبل الزواج، والشذوذ الجنسى للرجال والإناث، ونكاح المحارم.

ـ يعتقد فى حق الإجهاض والقتل الرحيم والانتحار.

ـ يعتقد فى التوزيع المتساوى للثروة الأمريكية للإقلال من الفقر وتحقيق المساواة.

ـ يعتقد فى التحكم فى البيئة وفى الطاقة وتحديد استهلاكها.

ـ يعتقد فى محو الشعور الوطنى الأمريكى وإلغاء نظام الاستثمار الحر وفى عدم التسلح وخلق حكومة عالمية اشتراكية.

وتبدو هذه القائمة وكأنها جُمعت من المانيفستو الثانى للجمعية الإنسانية الأمريكية (١٩٣٣ ـ ١٩٧٣) التى كانت تنظيماً ذا تأثير محدود. إلا أنه يمكن وصف القائمة أيضاً على أنها تمثل التوجهات العقلانية التى ظهرت وتطورت أثناء الستينيات.

إلا أن هذا، وطبقاً لأسلوب معظم الأيديولوجيات، كان كاريكاتيراً وتبسيطاً شديداً لليبرالية. فليس كل الليبراليين الذين يريدون المساواة بين الجنسين والتوزيع المتكافئ للثروة، ملحدين. كما أن الليبراليين الذين يؤمنون بحقوق المثليين لن يوافقوا قط على نكاح المحارم. ولن يوافق أى ليبرالى على أنه ليس هناك «خطأ» و«صواب». وبدلاً من هذا، فهم يعتقدون بالحاجة إلى مراجعة محاذير الماضى الأخلاقية. كما لا تعنى الرغبة فى تجميع الدول المتعادية من خلال منظمات مثل الاتحاد الأوربى والأمم المتحدة أن هناك توجهاً لإقامة «حكومة اشتراكية موحدة للعالم». إلا أن القائمة مفيدة لإيضاح كيف أن الأصوليين كانوا ينظرون للقيم التى يعتبرها الليبراليون المسيحيون والعلمانيون معاً صالحة بشكل بديهى على أنها شر مستطير. ويبدو الأمر وكأنه وجدت أمتان فى الولايات المتحدة مثلما كان الحال فى إيران وإسرائيل. وبدا العالم الحديث مستقطباً بشكل صعب فيه على أعضاء المعسكرين فهم بعضهم بعضاً. ونظراً لأن تلك الثقافات التحتية كانت انفصالية

ومنعزلة، فمن غير المحتمل أن يكون الكثيرون قد لاحظوا أن هناك مشكلة.

بيد أن الأصوليين البروتستانت لم ينظروا لتعريفهم للإنسانية العلمانية على أنه كاريكاتير، فقد نظروا إليه على أنه دين منافس له عقيدته وصفاته الخاصة، وأنه تنظيم مميز. ووصلوا لدعم لهذا الاعتقاد بهامش لحكم المحكمة العليا في قضية توركاسو ضد واتكينس عام ١٩٦١ أدرج الإنسانية العلمانية ضمن «ديانات العالم» التي لا تنص، بشكل عام، على الاعتقاد بوجود إله مثل البوذية والطاوية والثقافة الأخلاقية. وسيستعمل الأصوليون هذا الهامش فيما بعد ليتجادلوا بأنه يجب تجريم عقائد وقيم التوجه الإنساني الليبرالي التي تمارسها الحكومة والمشرعون تجريماً قانونياً قوياً وحظرها من الحياة العامة مثل قيم البروتستانتية المحافظة.

إلا أنه من الخطأ فهم انشغال الأصوليين بالإنسانية العلمانية على أنه خدعة، أو أنه تشويه ملفق بحصافة لإلحاق العار بالتوجه الليبرالي، فقد ملأ تعبير «الإنسانية العلمانية» وكل ما يمثله الأصوليين برعب قاتل، فرأوا فيه مؤامرة لقوى الشر كما رأى تيم لاهاى أحد المنظرين الأيديولوجيين القياديين وأكثرهم غزارة أنه «ضد الرب والأخلاق والتحكم في النفس، ومعاد لأمريكا». وكان يدير الإنسانية العلمانية كوادر قليلة تتحكم في الحكومة والمدارس العامة وشبكات التليفزيون لكي «تهدم المسيحية والأسرة الأمريكية». فقد كان ينتمي لهذا التوجه ٦٠٠ من أعضاء مجلس الشيوخ والكونجرس والوزراء، و٢٧٥,٠٠٠ في اتحاد المكتبات المدني، كما أن المنظمة القومية للمرأة والاتحادات النقابية. ومنظمات كارينجي وفورد وروكفلر وكل الكليات والجامعات كانت من ذات التوجه. ورأى الأصوليون أن أمريكا قد قامت كجمهورية ذات أساس إنجيلي، ثم أصبحت الآن دولة علمانية. وكانت هذه كارثة نسبها جون وايتهيد (رئيس معهد روذرفورد المحافظ) إلى إساءة فجة في فهم التعديل الدستوري. واعتقد وايتهد أن جفرسون قصد «بحائط الفصل» حماية الدين والدولة وليس العكس. إلا أن القضاة الإنسانيين الآن جعلوا من الدولة شيئاً مقدساً وتجادل قائلاً «إنه ينظر للدولة على أنها علمانية، رغم أن الدولة دينية، لأن بقاء الدولة نفسها هو الهم الأساسي». لذا، فإن الإنسانية

العلمانية تعنى تحدى سيادة الإله، وعبادتها للدولة وثنية.

ورأوا أن المؤامرة لم تتسرب فقط إلى داخل المجتمع الأمريكى، بل إنها هزمت العالم أجمع، واعتقد الكاتب الأصولى بات بروكس أن الإنسانية العلمانية تشكل «شبكة تآمرية عملاقة» كانت تقترب سريعاً من هدف تحقيق «نظام عالمى جديد»، أو «حكومة عالمية شاسعة يتقلص فى ظلها العالم إلى حالة من العبودية» ومثل كل الأصوليين الآخرين، رأى بروكس العدو حاضراً فى كل مكان سادراً فى تحقيق هدفه على مدى زمنى طويل. ورآه يعمل جاهداً فى الاتحاد السوفييتى وول ستريت ومن خلال الصهيونية وصندوق النقد الدولى والبنك الدولى ونظام الاحتياط الفدرالى. أما العصابة السرية التى تدير تلك المؤامرة الدولية فتتضمن عائلات روتشيلد وروكفلر وبرزنسكى والشاه وعمر توريجوس ديكتاتور پنما الأسبق. وكان الرعب من الإنسانية العلمانية غير عقلانى وغير قابل للسيطرة مثل أية فانتازيا أخرى درسناها ناجمة عن الخوف المرضى، وكان مصدرها نفس الخوف من الإبادة. كما أن نظرة الأصوليين البروتستانتيين إلى المجتمع الحديث بشكل عام وأمريكا بوجه خاص، نظرة شيطانية مثل أية نظرة إسلامية متطرفة. فمثلاً، رأى فرانكى شفر أن الغرب على وشك الولوج إلى: «عصر ظلام إلكترونى حيث تقف جحافل الوثنية وفى خدمتها كل قوة التكنولوجيا على وشك إبادة آخر معاقل البشرية المتمدينة. فأمامنا رؤية ظلامية. ومع تركنا آخر شواطئ الإنسان المسيحى خلفنا، فلا يوجد أمامنا سوى بحر اليأس المائج يمتد امتداداً لا نهائياً.. إلا إذا قاتلنا».

ومثلما كان يصعب على المسلم الليبرالى التعرف على وصف سيد قطب للمدنية الجاهلية، فقد اختلفت الرؤية التى طورها الأصوليون البروتستانت جذرياً عن رؤية التيار الرئيسى. فقد اقتنع الأصوليون أن أمريكا هى موطن الرب الخاص، إلا أنه لا يبدو أنهم كانوا يشاركون الأمريكيين الآخرين تلك القيم التى يعتزون بها ويمتدحونها. فكانوا حينما يكتبون عن التاريخ يتوجهون بتوق إلى الماضى، إلى الآباء الحجاج البيوريتانيين، لكنهم يمتدحون فقط خصائصهم التى لا تلقى قبولاً من الليبراليين، فمثلاً، تساءل راس والتون، مؤسس صندوق روك بيلايموث عن المجتمع الذى حاول الآباء البيوريتانيون إرساءه فى نيوإنجلاند، وقال مؤيداً إياهم

«(هل أتوا) بالديموقراطية؟ لا، حتى لو كانت حياتك هي الثمن، فإن الأمريكيين الأوائل لم يأتوا بأية فكرة كهذه إلى العالم الجديد». كما أنه لم يكن لدى البيوريتانيين أى وقت للحرية، فقد كان اهتمامهم مركزاً حول «الحكومة الصائبة في الكنيسة والدولة» والتي «باستطاعتها إجبار الآخرين على السير في الطريق القويم». وبالمثل، «فلم ينظروا إلى الثورة على أنها ديموقراطية». فقد ينظر الأصوليون البروتستانت الأمريكيون إلى الديموقراطية بنفس الشك الذي ينظر به إليها نظراؤهم من الأصوليين اليهود والمسلمين ولنفس الأسباب. فطبقاً لبات روبرتسون، كانت المثل الإنجيلية الكالفينية هي ما ألهمت الآباء المؤسسين لأمريكا. وقد أنقذ هذا الثورة الأمريكية من أن تتخذ مسار الثورة الفرنسية والروسية. فلم يكن لدى الثوار الأمريكيين أى توجه نحو الحكم الجماهيري، لأنهم كانوا يسعون إلى تأسيس جمهورية يحكم فيها الناموس الإنجيلي إرادة الغالبية وكل التوجهات نحو المساواة. وبالتأكيد، لم يرد الآباء المؤسسون «ديموقراطية خالصة تفعل في ظلها الغالبية ما تريده». وكانت فكرة الحكومة التي تطبق قوانينها الخاصة تخيف الأصوليين البروتستانت مثل أى أصولي مسلم: فالدستور «غير مخول له سلطة خلق قوانين تخالف القانون الأعلى للإله»، لكنه فقط يتيح تطبيق القانون الأساسي الأصلي بالقدر الذي يستطيعه البشر ويقتربون من فهمه وتطبيقه.

ويختلف هذا التصور للماضي الأمريكي اختلافاً كبيراً عن رواية المؤسسة الليبرالية. فقد كان هذا التاريخ الأصولي خلقاً لثقافة مضادة تهدف إلى وضع الولايات المتحدة مرة أخرى على الطريق القويم. فقد رأى الأصوليون جميعاً تساقط وذواء بدايات أمريكا الورعة متمثلاً في أحكام المحكمة العليا، والبدع الاجتماعية، وإباحة الإجهاض، هذه الأمور التي روجت للعلمنة باسم «الحرية». إلا أن الأصوليين بدءوا يدركون بنهاية السعبينيات أنهم يتحملون جزءاً من المسئولية. فقد تراجعوا وعزلوا أنفسهم بعد محاكمة سكوبس وأتاحوا للإنسانيين العلمانيين تسيير الأمور وفق أهوائهم. فلم يقترح تيم لاهاى في بداية السبعينيات أن على الأصوليين التورط في السياسة، أما في نهاية العقد فقد كان يرى أن الإنسانيين سيدمرون أمريكا خلال سنوات قليلة «إلا إذا كان المسيحيون مستعدين لأن يصبحوا أشد

حزماً فى الدفاع عن الأخلاق والاحتشام أكثر مما كانوه فى العقود الثلاث الماضية».

وكانت العقيدة قبل الألفية هى أحد العوامل التى تسببت فى ابتعاد الأصوليين عن السياسة. فرأوا أنه من غير المجدى محاولة إصلاح العالم المحكوم عليه بالفناء. ففى عام ١٩٧٠ نشر هول ليندساى كتاباً نجح نجاحاً هائلاً وبيع منه ٢٨ مليون نسخة بحلول التسعينيات وكان عنوانه «كوكب الأرض العظيم فى آخر أيامه»، وكان الكتاب إعادة قولبة الأفكار قبل الألفية القديمة بأسلوب شائق حديث. فرأى ليندساى أنه ليس ثمة دور لأمريكا فى أيام العالم الأخيرة، ويعنى هذا ضمناً أن على المسيحيين أن يكتفوا بمحاولة استشكاف «علامات» النهاية الوشيكة فى الأحداث الراهنة. إلا أنه، مثل تيم لاهاى، غيّر رأيه فى نهاية السبعينيات. وفى الثمانينيات تجادل فى كتابه «العد التنازلى باتجاه المعركة الفاصلة بين الخير والشر» قائلاً إنه إن استفاقت أمريكا فسيكون باستطاعتها أن تظل قوة عالمية إلى نهاية الألفية إلا أن هذا يعنى:

«أن علينا أن نتحمل مسئولية كوننا مواطنين وأعضاء فى عائلة الرب. فعلينا أن ننشط وننتخب مسئولين لا يعكسون فقط أخلاقيات الإنجيل فى الحكومة، بل أيضاً يقومون بتشكيل السياسات الداخلية والخارجية من أجل حماية بلدنا وأسلوب حياتنا».

وكان الأصوليون متأهبين. فقد كان ثمة عدو عليهم قتاله، ورؤية عما يجب أن تكون عليه أمريكا تختلف تماماً عن رؤية التيار الرئيسى الليبرالى، واعتقدوا الآن، أنهم أقوياء بدرجة كافية لنجاحهم فى حربهم الصليبية رغم كل مخاوفهم.

وبنهاية السبعينيات، كان الأصوليون البروتستانت يعكسون شخصية أفضل وثقة فى النفس أعظم كثيراً. ولم يكونوا هم رجال المناطق الفقيرة المتخلفة ثقافياً الذين عادوا يجرون أذيال الخيبة من محاكمة سكوبس فقد كانوا قد تأثروا بنفس الوفرة التى أتاحت وجود المجتمع المنحل. وتسبب تميز الجنوب الجديد وظهور الأصولية فى أن يشعروا أنهم باستطاعتهم الآن تحدى المؤسسة. وكانوا يعرفون أن عضوية طوائف التيار الرئيسى قد تراجعت أثناء الستينيات فى الوقت الذى يزداد عدد الكنائس الإنجيلية بمعدل ٨٪ كل خمس سنوات. وأصبحت الإنجيلية المتلفزة

أكثر حذقاً في إتمام الصفقات المسيحية وتسويقها . فقد كانت تبدو وكأنها تجعل من الإله ، الذى كان قد تم نفيه في المجال العام ، حضوراً مؤثراً ملموساً ، وحينما كان الناس يشاهدون واعظ الكنيسة الخمسينية (البنتاكوستالى) أورال روبرتس يشفى المرضى والمعوقين ، كما يظهر على الهواء ، كانوا يشهدون القوة الإلهية تعمل . وحينما كانوا يسمعون الإنجيلى المتلفز چيمى سواجارت ، الذى ادعى أنه قام بخلاص مائة ألف روح وهو يهيل القدح اللاذع على الروم الكاثوليك والشواذ والمحكمة العليا ، كانوا يشعرون أن شخصاً ما ينطق بآرائهم على الملأ . وحينما كانوا يسمعون عن المبالغ الهائلة التى كان پات روبرتسون والزوجان باكر يجمعونها من التبرعات خلال برامجهم كل أسبوع ، يؤمنون أن الرب هو الحل للمشاكل الاقتصادية . وهكذا، أصروا أن على المسيحيين أن يعطوا كى يتلقوا . ففى مملكة الرب ، طبقاً لربرتسون «لا يوجد ركود اقتصادى أو نقص» . وكان هذا حقيقة يبدو أنها ولدت من النجاح الهائل للإمبراطوريات التليفزيونية المسيحية العشرة القائدة والتى كان يصلها ما يربو على عشرين بليون دولار سنوياً ويعمل بها أكثر من ألف شخص وتنتج إنتاجاً شديد الحرفية .

إلا أن چيرى فولويل كان رجل الساعة . وطبقاً لتقديرات الخمسينيات والستينيات والسبعينيات فقد كانت كل أربع من عشر عائلات فى الولايات المتحدة تشاهد برامجه من محطات إرساله فى ليشبرج وفرجينيا . وكان قد أنشأ كنيسة هناك عام ١٩٥٦ فى مخزن مهجور لا يتجاوز أعضاؤها عدد أصابع اليد . وبعد ثلاث سنوات زاد عدد الذين يؤمونها للصلاة ثلاثة أضعاف ، وبحلول عام ١٩٨٨ بلغ عدد أعضاء كنيسة توماس رود المعمدانية ١٨٠٠٠ عضو وضمت ٦٠ راعياً مشاركاً ، وبلغ دخلها أكثر من ستين مليون دولار فى السنة ، وكانت الصلوات تبث من ٣٩٢ قناة تليفزيونية و ٦٠٠ محطة إذاعية . وبحلول عام ١٩٧٦ بلغ عدد طلبة كلية ليبرتى المعمدانية ١٥٠٠ طالب . وأنشأ فولويل أيضاً مشروعات خيرية من بينها نزلاً لمدمنى الكحول ، ومركز للتمريض ، ووكالة لتبنى الأطفال كى توفر بديلاً للإجهاض . وفى عام ١٩٧٦ ، كان فولويل يعتبر نفسه المذيع رقم واحد الذى ولد من جديد .

وكان فولويل يقوم بخلق مجتمع بديل كي يقطع الطريق على الإنسانية العلمانية. فمنذ البداية، أراد لكلية ليبرتى أن تكون جامعة عالمية من طراز رفيع وتكون مثل نوتردام بالنسبة للكاثوليك وبيرغام يونج بالنسبة لطائفة المورمون. فقد كانت الأصولية قد تغيرت عما كانته حينما أنشأ بوب جونز جامعته فى عشرينيات القرن العشرين ولم يعد الانفصال عن المجتمع كافياً. وكغيره من المربين الأصوليين، كان فولويل يخلق كوادر للمستقبل، أى «جيشاً روحانياً للشباب الذين يناصرون الحياة والأخلاق وأمريكا». فعلى حين انسحب بوب جونز من العالم العلمانى ليعد مدرسين للمدارس المسيحية، أراد فولويل الاستيلاء على المؤسسة العلمانية. ولذا، كانت جامعة ليبرتى تؤهل الطلبة لكل مناحى الحياة وللمهن الرئيسية لأنهم هم من «سيخلّصون المجتمع». إلا أن هذا يعنى خضوعهم للتوجهات الأصولية. فعلى أعضاء هيئة التدريس الالتزام ببنود العقيدة. كما أن على الطلبة أداء «واجب خدمة مسيحية» فى مجال الإبراشية كل فصل دراسى. وحظر فولويل التدخين والمسكرات. كما كان على الطلبة ارتداء ملابس يوم الأحد اللائقة طوال الوقت وحضور المراسم الدينية ثلاث مرات أسبوعياً فى كنيسة توماس رود. وخلافاً لبوب جونس، سعى فولويل للحصول على الاعتماد الأكاديمى لجامعته، لذا استطاع جذب طلبة من غير الأصوليين الذين يوافق آباؤهم على وقار الحرم الجامعى وعلى مستوى الجامعة الأكاديمى الرفيع. وقام فولويل برسم طريق وسط لنفسه ـ فقد أتاحت ليبرتى بديلاً للكليات الأدبية الليبرالية التى تبنت معايير متساهلة فى الستينيات والسبعينيات. ورغم التأكيد على العقيدة، فقد كان الحرم الجامعى مفتوحاً للمناظرات الجادة والقضايا الاجتماعية مما مكن الطلبة من التواصل مع العالم العلمانى بشروطه كي يعدوا أنفسهم لأخذ مبادرة إعادة غزوه.

وكان فولويل يُعد للهجوم، وكان يفعل هذا بأسلوب عصرى حيث كان نظامه المتابر فى الكنيسة والجامعة ومحطة الإذاعة محاولة للوصول إلى عالم ضال مهدد بالفناء. ولم تكن ثمة تحايلات أو تلاعبات جامحة فى محطته الإذاعية. وتجنب برنامجه «ساعة الإنجيل كما كانت فى الزمن القديم» مبالغات روبرتس وسوجارت والزوجين باكر. ونظراً لالتزامه بالحرفية كمذيع ولاهوتى، فقد كانت المراسم

الدينية فى كنيسته تعرض وتسجل تماماً كما أديت دون أية تنازلات لولع الكاميرا بالتلاعب بالمشاعر. وكانت ليفشبرج تمثل التحفظ والرأسمالية وأخلاقيات العمل الكالفينية. وتمذج فولويل إمبراطوريته على غرار الأسواق التجارية الجديدة التى تقدم مزيجاً من الخدمات. وكما بين إلمر تاونز، مستشاره اللاهوتى الأول، فقد اعتقد فولويل أن بإمكانه كسب الأرواح وفقاً لأساليب مضاربات السوق المتخصصة. وحسناً قدر فولويل أن الأعمال هى النصل القاطع للتجديد وأن «كنيسة توماس رود المعمدانية تعتقد أن المزج بين «إدارات» دينية ممثّلة فى كنيسة واحدة ليس باستطاعتها فقط جذب الحشود إلى الإنجيل بل أيضاً الاعتناء بكل فرد يدخلها». وفى بداية الستينيات والسبعينيات بدا الأمر وكأن توماس فولويل قد برهن على حيوية الرأسمالية وأخذ يضيف إلى الكنيسة إدارات ورجال دين من توجهات مختلفة الواحد بعد الآخر حتى أخذت فى النمو والتوسع المستمر. وحينما كان وسطاء القوة العلمانية يبحثون فى الثمانينيات عن شخص يقود صحوة يمينية جديدة وجدوا ضالتهم فى فولويل الذى كان يدرك بوضوح دينامية المجتمع الرأسمالى وباستطاعته الاشتباك معه اشتباك النظراء.

إلا أنه بالرغم من تناول فولويل الواقعى العنيد، فقد كان الأصوليون الذين استجابوا له يتملكهم الخوف. ولم تكن ثمة جدوى من التجادل مع فولويل أو لاهاى أو روبرتسون بأمل إقناعهم بعدم وجود مؤامرة إنسانية علمانية. وسيضيف هذا الخوف المرضى الذى اشتركوا فيه مع الأصوليين اليهود والمسلمين الإلحاح واليقين على حملتهم. لقد نجح المجتمع الحديث الكثير مادياً وأخلاقياً. وهناك أسباب تدفع إلى الاعتقاد فى أخلاقياته وصحة معتقداته. وكانت الديموقراطية والحرية والتسامح فى أوربا والولايات المتحدة عوامل محرّرة. إلا أن الأصوليين عجزوا عن رؤية هذا، ليس لانحراف فيهم أو حماقتهم، بل لأنهم خبروا الحداثة هجمة هددت أكثر قيمهم قداسة وبدت وأنها تعرض وجودهم نفسه للمخاطر. وبنهاية السبعينيات، كان التقليديون من اليهود والمسيحيين والمسلمين فى وضع استعداد للهجوم المضاد.

الفصل العاشر

١٠

الهجوم

١٩٧٤-١٩٧٩

فاجأت هجمة الأصوليين

الكثير من العلمانيين. فقد كانوا قد افترضوا أن الدين لن يعود لاعباً أساسياً فى الحقل السياسى مرة أخرى؛ إلا أنه حدث انفجار قتالى للعقيدة خلال أواخر السبعينيات. فراقب العالم مندهشاً فى عامى ١٩٧٨ و١٩٧٩ كيف أطاح أحد آيات الله الإيرانيين غير المعروفين بنظام الشاه محمد رضا بهلوى الذى كان قد بدا للغرب من أكثر النظم تقدمية واستقراراً فى الشرق الأوسط.

فاجأت هجمة الأصوليين الكثير من العلمانيين. فقد كانوا قد افترضوا أن الدين لن وفى نفس الوقت، وبينما كانت الحكومات الغربية تهلل مؤيدة لمبادرة الرئيس المصرى للسلام واعترافه بدولة إسرائيل وتقربه من الغرب، لاحظ المراقبون توجه الشباب المصرى نحو الدين، إذ كانوا يرتدون أزياء إسلامية، وينبذون الحريات التى أتت بها الحداثة، على حين تورط الكثيرون منهم فى محاولات للسيطرة على الجامعات. وفى الولايات المتحدة أسس چيرى فولويل جماعة «الغالبية الأخلاقية» عام ١٩٧٩، وحث الأصوليين البروتستانت على الاشتغال بالعمل السياسى، وتحدى الدولة، والتشريع الفدرالى وأجندته «الإنسانية العلمانية».

وبدا الانفجار المفاجئ للدين صادماً وشريراً للمؤسسة العلمانية. فبدلاً من احتضان التقليديين الراديكاليين لإحدى الأيديولوجيات الحديثة التى برهنت على فاعليتها، كانوا يستشهدون بالكتب المقدسة والقوانين والمبادئ التى كانت غريبة بالفعل على خطاب القرن العشرين السياسى. وبدا نجاحهم المبدئى غير مفهوم:

فقد كان من المستحيل إدارة دولة حديثة على هذه الأسس. وبدا الأصوليون وقد انشغلوا بعودة ارتجالية إلى الماضى. هذا بالإضافة إلى أن ما ألهمته تلك الأحداث من حماس ودعم كان تحدياً مهيناً لهم. وأُجبر هؤلاء الأمريكيون والأوربيون الذين اعتقدوا بانتهاء زمن الدين على أن يروا، ليس فقط أن العقائد القديمة باستطاعتها إلهام الولاء والحماس، بل أيضاً أن الملايين من اليهود والمسيحيين والمسلمين الملتزمين يبغضون الثقافة العلمانية التى يزهون هم بها.

وحقاً، وكما رأينا، فلم يكن انبعاث الأصولية مفاجئاً أو باعثاً على الدهشة. فلعقود عدة، كان المتدينون الأكثر محافظة، وقد شعروا لأسباب متنوعة، بالامتهان والقمع والاضطهاد من قِبل حكوماتهم العلمانية، فى حالة من الغليان والاستياء. وانسحب الكثيرون منهم من المجتمع الحديث لينشئوا محميات مقدسة للعقيدة الخالصة. ونتيجة ليقينهم أن هناك خطراً من إبادتهم من قِبل الأنظمة التى التزمت بالقضاء عليهم، فقد شعروا أنهم مستعدون للمعركة من موقف دفاعى.

وكانوا قد طوروا أيديولوجيات لتعبئة المؤمنين لصراع من أجل البقاء. كما أنهم، وهم محاطون بقوى اجتماعية معادية للدين أو غير مهتمة به، قد طوروا عقلية حصارية يمكنها بسهولة أن تتحول إلى الهجوم. وبحلول منتصف السبعينيات كان الوقت مُهيأ. فقد شعر الجميع بقوتهم واعتقدوا أن ثمة مأزقاً وأنهم بصدد لحظة تاريخية فريدة. وكان الجميع مصممين على تغيير العالم قبل أن يغيرهم. ورأوا أن التاريخ قد اتخذ منعطفاً خطيراً، انحرف معه كل شيء. وكانوا يحيون فى مجتمعات هَمّشت أو استبعدت الإله، وأصبحوا متأهبين لإعادة القداسة إلى العالم بحيث يصبح على العلمانيين نبذ اعتمادهم على الذات المتكبرة التى جعلت من الإنسان معيار كل شيء، والاعتراف بسيادة المقدس.

وكان المراقبون فى غالبيتهم يدركون رد الفعل الدينى هذا. فقد كانت مختلف المجتمعات قد أصبحت مستقطبة لدرجة عمد معها الليبراليون فى الولايات المتحدة، والمتغربنون فى بلد مثل إيران إلى الإقلال من شأن الثقافة الدينية المضادة التى ظلت تنمو على مر السنين. وكانوا مخطئين إذ تصوروا أن هذا التدين العدوانى ينتمى إلى العالم القديم. فقد كانت هناك أشكال حديثة للعقيدة، وكانت فى غالبيتها، مبتكرة إلى حد بعيد، ومتأهبة للتخفف من حمولة قرون من التقاليد. ففى نفس الوقت الذى رفض أصوليو الديانات الثلاث الحداثة، تأثروا بالأفكار والأساليب الحداثية. إلا أنه كان عليهم تعلم الكثير. ومثلت الهجمات المبكرة أيام مجد الأصولية، إلا أننا، وكما سنرى، فمن الصعوبة البالغة لحركة ذات إلهام دينى أن تحتفظ بنقائها بمجرد أن تلج إلى عالم السياسة الحديثة التعددى العلمانى البرجماتى. فقد تصبح الثورة على الطغيان مستبدة، وحملة القضاء على التقسيم والتمييز الذى تمارسه الحداثة من أجل إقامة دولة اندماجية كلية، حملة شمولية. وبرهنت ترجمة رؤى الأصوليين الأسطورية والرؤيوية والروحانية إلى منطق سياسى على أنها عمل خطير. إلا أن الأصوليين شعروا فى البداية أنهم اجتاحوا الجميع أمامهم بعد عقود من الامتهان والقمع، وأنه سيتم لهم هزيمة العالم فعلاً من أجل الإله.

وكانت الثورة الإيرانية هى الحدث الأول الذى جذب انتباه العالم إلى إمكانيات

الأصولية رغم أنها لم تكن الحركة الأولى التى تحقق أول مغامرة ناجحة فى عالم السياسة. فلقد رأينا كيف أصبح أتباع كوك فى إسرائيل مقتنعين بعد حرب يوم كيبور عام ١٩٧٣ أن الشعب اليهودى قد دخل معركة ضد قوى الشر. فقدكانت الحرب نذيراً وكان الخلاص فى سبيله للتحقق، إلا أن الحكومة كانت مصممة على الإعلاء من شأن سياسات تعيق بها العملية المشيحانية. ورأوا أنهم مجبرون على الأخذ بزمام المبادرة. وكان مما أثار دهشتهم أن وجدوا لهم حلفاء علمانيين كانوا يشاركونهم رؤية الحاخام كوك؛ لكنهم فى واقع الأمر كانوا مصممين على التمسك بكل بوصة من الأرض المحتلة. وأيضاً كان الذين هم من غير أتباع كوك، أو من اليهود غير الملتزمين، مثل رئيس أركان الجيش رفائيل إيتان، والفيزيائى النووى المتطرف فى قوميته يوڤال نيعيمان، على استعداد للعمل مع الصهاينة المتدينين كى يضمنوا بقاء الأراضى المحتلة فى قبضة إسرائيل. وفى فبراير عام ١٩٧٤ كوّن مجموعة من الحاخامات، والعلمانيين الشباب من الصقور، وأتباع كوك، وآخرين من الصهاينة الذين خدموا فى جيش الدفاع وحاربوا من أجل إسرائيل جماعة أسموها «جوش إمونيم Gush Emunim» أو «كتلة المؤمنين».

ثم أعقبوا هذا بصياغة ورقة تبين موقفهم والخطوط الرئيسية لأهدافهم. فلن تصبح «الجوش» حزباً سياسياً يتنافس على مقاعد الكنيست، بل مجموعة ضغط تعمل على تحقيق اليقظة العظمى للشعب اليهودى لتنفيذ الرؤية الصهيونية تنفيذاً كاملاً وهم يدركون أن لهذه الرؤية أصلاً فى إرث إسرائيل اليهودى، وأن هدفها «هو الخلاص الكامل لإسرائيل والعالم أجمع». فعلى حين أزاح الصهاينة الأوائل الدين جانباً، أصر أعضاء الجوش على تجذير حركتهم فى الديانة اليهودية. وأيضاً، فعلى حين كان العلمانيون من أعضاء الجوش يفسرون الخلاص تفسيراً سياسياً فضفاضاً، اقتنع النشطاء المتدينون الذين تبنوا رؤية كوك الكلية أن الخلاص المشيحانى قد بدأ بالفعل، وأنه لن يكون هناك سلام فى بقية أنحاء العالم إن لم يستوطن الشعب اليهودى «أرض إسرائيل» بكاملها. ومثلت الجوش، منذ البداية، تحدياً لإسرائيل العلمانية. وكانت ورقة تحديد الموقف قد أكدت على فشل الصهيونية القديمة. فقالت الورقة إنه على الرغم من أن اليهود يخوضون حرباً شرسة للبقاء فى أرضهم:

«فنحن نشهد سيرورة ذواء وتراجع عن تحقيق المثال الصهيونى بالقول أو بالفعل . وهناك أربعة عوامل مسئولة عن هذا المأزق ، وهى الإرهاق العقلى والإحباط الناجم عن الصراع الممتد وغياب التحدى وتغليب الأهداف الأنانية ووهن الإيمان لدى اليهود» .

وكان السبب الأخير ، أى إضعاف الدين ، هو العامل الحاسم فى رأى أعضاء الجوش المتدينين . فليس للصهيونية معنى إن انفصلت عن اليهودية . ففى نفس الوقت الذى سعى فيه أتباع كوك إلى الاستيلاء على الأراضى المحتلة من العرب ، كانوا أيضاً يخوضون حرباً ضد إسرائيل العلمانية . وكانوا مصممين على إحلال لغة التوراة محل الخطاب الاشتراكى والقومى القديم . فعلى حين سعى صهاينة العمل إلى تطبيع الحياة اليهودية وجعل اليهود «مثل سائر الأمم الأخرى» ، كانت جماعة الجوش إمونيم تؤكد على «تفرد» شعب إسرائيل ، فاليهود مختلفون جوهرياً عن كل الأمم الأخرى ولا يخضعون لنفس القواعد لأن الرب اصطفاهم . فقد أوضحت التوراة أن لهم مكانة متفردة بصفتهم شعباً «مقدسا» . وعلى حين حاولت صهيونية العمل إدماج الليبرالية الإنسانية الغربية الحديثة فى الحياة الإسرائيلية يعتقد أعضاء الجوش أن اليهودية والغرب متضادان . ولذا رأى أتباع كوك أن الصهيونية العلمانية لن تكون أبداً فاعلة . وكانت مهمتهم إصلاح الصهيونية من أجل الدين ، وإصلاح أخطاء الماضى والتاريخ مرة أخرى .

وقد بينت حرب يوم كيبور (عيد الغفران) ، التى اقتربت من الكارثة أن الفعل الآنى للإسراع بسيرورة الخلاص التى عوقتها الصهيونية العلمانية الزائفة ، أمر جوهرى . ورغم أن تطور جماعة الجوش استغرق عاماً ليصل إلى الكمال ، إلا أنها أمدت أعضاءها بأسلوب حياة كامل . فكان هناك أسلوب للزى ، والموسيقى ، وتزيين المنازل ، والكتب التى يقرءونها ، واختيار أسماء الأطفال ، وحتى أسلوب خاص للحديث . وأوجدت الجوش ، على مر السنين ، ثقافة مضادة مكنت أعضاءها من الانسحاب من إسرائيل العلمانية بالأسلوب الأصولى المعتاد الذى كُرّس له على مر الزمن . بيد أنه الأسلوب الذى اتبعه أعضاء الجوش للتباهى بتدينهم واتباعهم التوراة تميز بالعدوانية . ففى السنوات الأولى للدولة كان الإسرائيليون العلمانيون

يستهزءون باليهود الذين يرتدون قلنسوة الرأس التقليدية، ثم أصبح هؤلاء المتدينون النشطاء يتباهون بتلك القلنسوات «المشغولة بالإبر»، وما لبثت أن صارت رمزاً لأناقة المتدينين الراديكاليين ونظرت كوادر الجوش إلى نفسها على أنها أكثر يهودية حقة وصهيونية من أعضاء العمل، وربطوا أنفسهم، ليس فقط بالمحاربين القدامى من أمثال يشوع وداود والمكابيين، بل أيضاً بأبطال الصهيونية مثل تيودور هيرتزل وبن جوريون، أولئك الرواد الأوائل الذين تملكتهم رؤى روحانية من نوع ما، وكان ينظر إليهم أحياناً كمجانين من طراز معين.

وبينما كان أعضاء الجوش العلمانيون والمتدينون مشغولين بتأسيس منظمتهم، حاول بعض أتباع كوك بمساعدة «المستوطن الأول» المقاتل موشيه لفينجر خلق «نواة» مستوطنة صغيرة في مستودع سكك حديدية بالقرب من مدين نابلس العربية بالضفة الغربية. وكانت هذه منطقة مقدسة لليهود، فقد كانت نابلس تحتل موقع المدينة التوراتية شكيم Shechem التى ارتبطت بيعقوب ويشوع. وكان المستوطنون يحاولون إعادة القداسة إلى الأرض التى رأوا أن الفلسطينيين قد دنسوها. وأسموا المستوطنة إيلون موراه، وهو اسم توراتى آخر للمدينة. ثم حاولوا تحويل مستودع السكك الحديدية إلى يشيفا لدراسة النصوص المقدسة ووافقوا على الالتحاق بجماعة جوش إمونيم. وحاولت الحكومة زحزحة المستوطنين لأن «النواة» كانت غير شرعية، إلا أن الجوش لم يشعروا بحاجة لإطاعة أوامر الأمم المتحدة التى طالبت إسرائيل بالانسحاب من الأرض المحتلة، من منطلق أن اليهود لا يخضعون لقوانين الشعوب الأخرى. واكتسب المستوطنون دعماً كبيراً فى إسرائيل، على حين بدت الحكومة مترددة واهنة. وفى أبريل عام ١٩٧٥ قاد لفينجر مسيرة قوامها عشرون ألف يهودى إلى داخل الضفة الغربية، وبدأ يفاوض وزير الدفاع الإسرائيلى، شيمون بيريز، من داخل خيمته فى إيلون موراه التى أسماها «غرفة موقع الحرب». وقامت معركة مع جنود جيش الدفاع لم يطلق فيها الرصاص. وفى النهاية، توجه بيريز فى طائرة مروحية إلى الموقع وواجه لفينجر فى خيمته. واندفع الحاخام بعد الاجتماع إلى الخارج وهو يمزق قميصه الأبيض كدلالة تقليدية على الحداد. وبما أن الانتخابات كانت على الأبواب، وكان بيريز يخشى فقد أصوات المتدينين، تراجع فى النهاية. ثم وافق فى ديسمبر عام ١٩٧٥ على

استيعاب ثلاثين من مستوطنى إيلون موراه فى معسكر جيش قريب. وحمل الشباب المبتهجون لفينجر على الأكتاف وساروا به فى موكب؛ إذ أصبح، وهو الرجل النحيف ذو النظارة السميكة، والرأس الأصلع، وبندقية معلقة على كتفه، بطلاً يهودياً، واحتل «المستوطن الأول»، لفينجر، بالنسبة للبعض مرتبة الـ Zaddik (الصديق أو الرجل الصالح الذى يقوم بالوساطة بين الحاخام وأتباعه) أو عالم التوراة، أو الحسيدى (التقى) Haid. واكتسب أيضاً تأييد العلمانيين. وزعم الجندى القديم والإرهابى الذى اعترف على نفسه جويلا كوهن، أن لفينجر «يمثل العودة إلى الصهيونية، ويقف كالشمعة فى يهودا والسامرة (الأسماء التوراتية للضفة الغربية)، وهو أيضاً قائد الثورة الصهيونية».

وتم تأسيس مستوطنة إيلون موراه، التى أطلق عليها اسم آخر وهو «كداميم» خلال موسم الـ Hanukkah، أو عيد التدشين أى العيد الذى يحتفى فيه اليهود بتحرير المكابيين لأورشليم من السلوقيين من عام ١٦٤ ق. م من أجل إعادة التكريس للمعبد، وطبقاً لأسطورة الجوش أمونيم الجديدة، أصبحت مستعمرة «النواة» Hanukkah جديدة، أو الإنجاز الإلهى» و«النصر من الرب». وكانت تلك لحظة تشكيلية، فقد بدت حركة المد وقد تحولت إذ أُجبرت الصهيونية العلمانية على الخضوع لمشيئة الرب. ونجح لفينجر فى وضع التاريخ مرة أخرى على المسار الصحيح.

وكانت السنوات ما بين عامى ٧٤ و٧٧ دليلاً على العصر الذهبى للجوش. فأخذ الأعضاء يقومون بجولات فى البلاد يلقون خلالها المحاضرات ويجندون الفتيان والفتيات من المتدينين والعلمانيين الذين كانوا على استعداد لاستيطان المناطق المحتلة. وافتُتحت أفرع للجوش فى أنحاء البلاد. ورسمت الكوادر خطة رئيسية لاستيطان الضفة الغربية بأكملها. وكان الهدف هو استيراد مئات الآلاف من اليهود إلى المنطقة واستعمار كل المعاقل الجبلية الاستراتيجية. وتمت استشارة المتخصصين فى جغرافية المنطقة وديموغرافيتها. وأنشئت هيئات إدارية للتخطيط والدعاية. وكانت إحدى تلك الهيئات هى ميت مرتزاى Mate Mirtzai التى نظمت عمليات الاستيطان. وكان المحتلون يقودون مقطوراتهم القديمة المتهالكة إلى قمة

تل منعزل فى الضفة الغربية فى ظلمة الليل. وحينما يصل الجيش لطردهم، كانت الأحزاب اليمينية فى الكنيست تتهم حكومة العمل بانتهاج مسلك البريطانيين فى فترة ما قبل الدولة. وكانت تلك الاستراتيجية حصيفة فقد كانت تُظهر الحكومة الإسرائيلية بمظهر القامع على حين كان المستوطنون الجوش يمثلون الماضى البطولى لإسرائيل.

إلا أن الجوش لم تتمكن إلا من إقامة ثلاث مستوطنات فقط خلال تلك السنوات. فقد كان رئيس الوزراء إيتزاك رابين يريد استمالة سوريا ومصر فى فترة ما بعد الحرب. واستمر يقاوم الجهد المشترك للجوش واليمين. إلا أن الجوش ثابرت فى مجهوداتها الدعائية وقامت بتنظيم مظاهرات ضخمة ومسيرات عبر الضفة الغربية. وفى عام ١٩٧٥ حملت جماهير المتظاهرين لفائف الشريعة فى أنحاء الضفة الغربية وهم يغنون ويرقصون ويصفقون. وانضم العلمانيون إلى المتدينين. وفى يوم الاستقلال عام ١٩٧٦ نظم ما يقرب من عشرين ألف يهودى مسلحين «نزهة» فى الضفة الغربية وقاموا بمسيرة فى طرف «السامرة» إلى طرفها الآخر. وكانت تلك المسيرات المسلحة والتظاهرات دائماً ما تحدث فى توقيت يتوافق مع إقامة المستوطنات الجديدة، أو وضع يد غير شرعى على الأراضى. وشجعت كل هذه الأفعال بعض الإسرائيليين على أن يروا الأرض المحتلة يهودية فى جوهرها، وعلى كسر تابو استيطان الأراضى المحتلة.

وكانت جماعة الجوش برجماتية وماهرة ومبتكرة. فقد خاطبت الملحدين والعلمانيين. إلا أنها كانت حركة دينية الجوهر. فقد ورث أعضاؤها التدين القبلانى عن الحاخمين كوك. فكان إنشاء مستوطنة على أرض اعتبرها أعضاء الجوش يهودية يعتبر مداً لمملكة المقدس وإقصاء لحدود «الجانب الآخر». وكانت المستوطنة تعادل ما يدعوه المسيحيون قرباناً، أى رمزاً خارجياً للبركة غير المرئية والتى تجعل المقدس حاضراً فى العالم الدنيوى بشكل جديد أكثر فاعلية. وكان هذا ما أسماه إسحق لوريا "Tikkun"، أو فعل إصلاح سيتسبب يوماً فى تغيير العالم والكون. وكانت الاقتحامات والمسيرات والاشتباكات مع الجيش ووضع اليد على الأراضى شكلاً من أشكال الطقوس تأتى معها بحس النشوة والتحرر والانطلاق.

فقد شعر أتباع كوك فجأة بالنشوة وأنهم في مركز الأحداث وعلى خط المواجهة في حرب كونية بعد سنوات من شعورهم بالدونية بالنسبة لكل من العلمانيين والأكاديميين الحريديم أو الأرثوذكس كما أنهم بإسراعهم بمقدم الخلاص، شعروا بتوحد مع الإيقاعات الأساسية للكون. وقد لاحظ المراقبون أنهم يتمايلون إلى الخلف والأمام وأعينهم مغمضة تماماً وقسمات أوجههم تتلوى من الألم وينتحبون بصوت عال أثناء تأديتهم صلواتهم. وكل هذه علامات على ما يسميه المتصوفون القابالاة Kawwanah ، أو جهد التركيز المكثف أثناء تأدية الشعائر الدينية التي تُمكّن اليهود من استبصار الأهمية الجوهرية للشعائر من خلال أشكالها الرمزية. وفعل الـ Kawwanah ، لا يقرِّب المتعبد من الرب فقط، بل أيضاً يساعد هذا الفعل على تصحيح عدم الاتزان الذى يفصل العالم الدنيوى عن المقدس. ولا يقتصر شعور نشطاء الجوش بهذه النشوة على فعل تأدية الصلاة، لكنهم ينظرون إلى أنشطتهم السياسية من نفس المنظور. فكان مشهد الحاخام كوك وهو يبكى أمام الجماهير الغفيرة لدى افتتاح مستوطنة جديدة يُعدّ «كشفاً». وكذلك كانت المناسبات التى يتم فيها للغزاة الاستيلاء على الأرض وهم ملتفون بشيلان الصلاة ويصرخون ويمسكون بالتربة وأصابعهم تدمى، بينما يقف الجيش محدقاً من على التل قرب رام الله. ولم تكن تلك مجرد لحظات سياسية، فقد اعتقد النشطاء أنهم يستبصرون الأحداث المقدسة في قلب الحقيقة من خلال القشرة التى تغلف الأفعال الدنيوية.

وهكذا أصبحت السياسة فعل عبادة (Avodah) . فقبل حضور اليهودى القداس فى المعبد، يقوم بالاغتسال فى الـ Mikveh أو الحمام الطقوسي ومن نفس المنطلق، فقد أعلن حاخامات الجوش قائلين «قبل أن ننزل إلى مستنقع السياسة الموحل، علينا أن نطهر أنفسنا فى الـ Mikveh، لأن هذا مثل الغوص فى أسرار التوراة». ولهذه الملاحظة دلالتها التى تبين الازدواجية فى جوهر تدين الجوش. فالسياسة مقدسة مثل التوراة لكنها أيضاً، كما أوضح كوك الأب منذ وقت بعيد، مستنقع موحل. ومنذ عام ١٩٦٧، خبر أتباع كوك صدمة الأحداث التاريخية وكأنها «انفجار للضوء»، وكانت هذه إحدى الصور المفضلة لكوك الأب. بيد أنهم كانوا يعلمون أيضاً بشكل حاد ظلمة الفشل السياسى والانتكاسات والمعوقات. فكان

يتم الترحيب بالانتصارات الإسرائيلية كمعجزات عظيمة في نفس الوقت الذى كانوا فيه يدركون أن التقنية الحديثة والخبرة العسكرية هي سبب إنجاز هذه الانتصارات.

وعلى هذا، كان أتباع كوك على وعى تام بما هو دنيوى وما هو مقدس. وكان يوازن توقهم إلى المقدس خبرة الحقيقة الدنيوية الحرون المعتمة المتصلبة. ومن ثم، كان تطرف صلواتهم وأنشطتهم والألم المرافق لها. فقد كانت مهمتهم هي جمع الحياة كلها، بما فيها تلك الأوجه الأكثر تدنساً وابتذلاً وانحرافاً، تحت مظلة المقدس. لكن على حين كان الحسيديون يجدون بهجة وإشراقاً جديداً في تلك المهمة، كان انتشاء الجوش مشبعاً بالغضب والاستياء فهم ينتمون إلى العصر الحديث رجالاً ونساء، والمقدس أكثر بعداً، والتسامى على الحقيقة الدنيوية الضاغطة المثابرة التي يعتقد الكثيرون في عدم وجود سواها، جهد شاق. وتغلب نشطاء الجوش على اغترابهم في دولة إسرائيل العلمانية بمحاولة اغتصاب الأرض من العرب «الغرباء». وتراضوا مع هذا الأسلوب في التفكير بأن انتزعوا أنفسهم من جذورهم واقتحموا «حدود إسرائيل» واستعمروا الأرض المفقودة من زمن بعيد. وبالنسبة لهم فإن «العودة» إلى «أرض إسرائيل» هي محاولة لاستعادة حالة عقلية وقيمة أكثر «أصولية» من الحاضر المشوش.

إلا أنه كانت ثمة صعوبات واضحة في روحانية الغضب وإعادة الغزو. ففي عام ١٩٧٧ هُزم حزب العمل في الانتخابات لأول مرة في تاريخ دولة إسرائيل، وأتت إلى السلطة حكومة ليكود يمينية برئاسة مناحم بيجن. وكان بيجن دائماً يطالب بدولة يهودية على ضفتى نهر الأردن؛ وهكذا بدا انتخابه، في البداية، فعل إلهى آخر. وبدا هذا واضحاً بعد الانتخابات مباشرة حينما قام بيجن بزيارة الحاخام كوك في ميركاز هاراڤ، وجثا عند قدميه، وانحنى أمامه. وفيما بعد، تذكر هذا المشهد دانييل بن شيمون الذى كان حاضراً إذ قال «لقد شعرت بقلبى يكاد ينفجر داخلى لهذا المشهد السوريالى». ولا يحتاج الأمر إلى «برهان أكثر على أن فانتازيا كوك وتخيلاته كانت بالفعل حقيقة». وكان بيجن يبدى إعجابه الصريح بلڤينجر، وكان يحب دائماً أن يدعو الجوش «أبنائى الأحباء». كما أنه كان يلجأ

لاستعمال الصور التوراتية لدى إيضاحه لسياسة الصقور التي اعتنقها.

وبعد الانتخابات، بدأت كتلة الليكود بمبادرة لاستيطان واسع في الأراضي المحتلة. وأعلن إرييل شارون الرئيس الجديد لهيئة الأراضي عزمه على توطين مليون يهودي في الضفة الغربية في غضون عشرين عاماً، وبحلول عام ١٩٨٠ بلغت انفاقات كتلة الليكود في الأراضي المحتلة ٤٠٠ مليون دولار وأقامت عشرين مستوطنة يديرها ١٨٥٠٠ مستوطن. وبحلول أغسطس من عام ١٩٨٤ أصبح هناك ١١٣ مستوطنة حكومية رسمية تتضمن ست مدن كبيرة في أنحاء الضفة الغربية. وتملك العرب الخوف وهم محاصرون من قبل ٤٦٠٠٠ مستوطن مقاتل، ولجأ بعضهم إلى العنف. وكانت تلك بيئة سياسية مثالية للجوش إمونيم الذين كانوا يلقون دعماً كبيراً من الحكومة. وفي عام ١٩٧٨ أوكل رفائيل إيتان مسئولية الأمن في الضفة إلى المستوطنات، كل في منطقتها، وقام بتسريح مئات المستوطنين من الجيش للقيام بأعمال الشرطة في الطرقات والحقول. وأمدتهم الحكومة الإسرائيلية بكميات كبيرة من الأسلحة المتطورة والمهمات العسكرية. وفي عام ١٩٧٩ أنشأت الحكومة خمسة مجالس محلية في الضفة الغربية لها سلطة فرض الضرائب والإمداد بالخدمات، رغم أنها كانت تخدم فقط ٢٠٪ من سكان الضفة؛ أي أنهم أصبحوا في واقع الأمر مسئولي الدولة. إلا أن سنوات من المواجهة تسببت في أن يتشكك أعضاء الجوش في الحكومة رغم صداقتها لهم. وبعد انتصار الليكود، أنشأ الأعضاء جماعة «آرمانا» أو «العهد» لتنظيم وتوحيد أنشطتهم الاستيطانية، وأيضاً Motzet Yesh، وهو مجلس مستوطنات الجوش كي يمنحهم بعض الاستقلال.

وكان الجوش محقين في تشككهم لأن شهر العسل مع الليكود كان قصيراً. ففي ٢٠ نوفمبر عام ١٩٧٧ قام الرئيس المصري أنور السادات بزيارته التاريخية للقدس كي يبادر بعملية للسلام. وفي العام التالي وقع السادات وبيجن اتفاقيات كامب دافيد التي نصت على أن تعيد إسرائيل إلى مصر شبه جزيرة سيناء التي احتلتها عام ١٩٦٧ وعلى أن تعترف مصر بإسرائيل، كما ضمنت الأمن على الحدود المشتركة. وتطلعت تلك الاتفاقيات إلى «إطار للسلام» ومفاوضات مستقبلية بين إسرائيل والأردن ومصر و«ممثلين عن الشعب الفلسطيني» حول

مستقبل الضفة الغربية وقطاع غزة. وكانت اتفاقيات كامب دافيد، بالنسبة للجانبين برجماتية. فقد استرجعت مصر جزءاً كبيراً من الأرض، وحصلت إسرائيل على قدر من السلام. ولم تكن سيناء أرضاً مقدسة إذ إنها لم تكن ضمن أرض الميعاد التى وصفتها التوراة. وكان بيجن يصر دائماً على أنه ليس ثمة مجال لإعادة الضفة الغربية إلى العرب، وكان أيضاً يثق أن إطار مناقشات التسوية لن يتبلور أبداً إذ إنه لا توجد دولة عربية أخرى تستطيع الإقرار بدولة إسرائيل. وفى اليوم الذى وقعت فيه اتفاقية كامب دافيد أعلن بيجن أن الحكومة ستقوم بإنشاء عشرين مستعمرة فى الضفة الغربية.

إلا أن هذا لم يشف غليل الصهاينة المتدينين أو الجوش أو اليمين الإسرائيلى بوجه عام. وفى ٨ أكتوبر عام ١٩٧٩ تم رسمياً إنشاء «تحيًا» أو حزب نهضة جديد بمباركة الحاخام كوك لمجابهة كامب دافيد وللحيلولة دون أية تنازلات إقليمية أخرى. وفى الحزب السياسى الجديد، عمل المسئولون المتدينون والراديكاليون المتطرفون معاً. وفى عام ١٩٨٠، أنشأ حاييم روكمان من أتباع كوك السابقين وعضو «الجاهلت» حزبه المسمى «موراشاه» أو «التراث» كى يضغط من أجل استيطان أكثر فى الضفة الغربية. ولم تكن كامب دافيد سلاماً بالنسبة للجوش الذين بينوا الصلة اللغوية بين شالوم «سلام» و«شيلموت» Shlemut، أو الكلية والاكتمال. فالسلام الحق يعنى النقاء الإقليمى والحفاظ على كل «أرض إسرائيل»، ولا يمكن أن يكون ثمة تنازلات. وبيّن الحاخام الجوش إليعازار والدمان أن إسرائيل تخوض حرباً ضد الشر يتعلق بها مصير العالم أجمع، فقال: «إن الخلاص ليس خلاص إسرائيل فقط، لكنه خلاص العالم أجمع. إلا أن خلاص العالم يتوقف على خلاص إسرائيل. وإلى هذا، يعود تأثيرنا الأخلاقى والمعنوى والروحانى على العالم أجمع، فالبركة ستحل على البشرية جمعاء من شعب إسرائيل وهو يحتل أرضه كلها».

إلا أن تنفيذ هذا الإلزام الأسطورى بدا محالاً فى عالم يدار على أسس برجماتية علمانية. كما أن خطاب بيجن الذى كان يمثل الصقور ويؤسسه على التوراة، لم يهدف قط إلى تدخل منطق الروح فى منطق السياسة العملى العلمانى. فقد كانت

الكفاءة والفاعلية هى شعارات الروح الحداثية منذ البداية، وكان على المبادئ المطلقة التكيف مع مقتضيات السياسة الواقعية من أجل تسيير شئون الدولة، إذ كان على بيجن أن يحرص على حسن سمعته لدى الولايات المتحدة التى كانت تريد عملية السلام.

وستظل هذه إحدى المشكلات الرئيسية للأصوليين الذين يقاتلون من أجل الإله فى عالم السياسة الحديثة. فقد أنجزت الجوش إمونيم بعض المكاسب خلال هذه السنوات. ففى عام ١٩٧٨ أقام شلومو أڤينير أحد الفرنسيين من خريجى السوربون ومركز هاراف يشيڤة «تاج الكهنة Ateret Cohanim» فى الحى الإسلامى من القدس الشرقية. وكانت اليشيڤا تطل على جبل المعبد الذى تحتله قبة الصخرة ثالث أقدس بقعة فى العالم الإسلامى. وكان هدف اليشيڤا دراسة النصوص المتعلقة بالكهنوت والأضحيات فى المعبد التوراتى استعداداً لقدوم المخلِّص وإعادة بناء المعبد القديم. وبما أن المعبد الجديد يعنى هدم الصرح الإسلامى، كانت إقامة اليشيڤا نفسها عملاً استفزازياً. إلا أن «تاج الكهنة» كانت مبادرة لإنشاء مستوطنة فى القدس القديمة التى ضمتها إسرائيل متحدية الجماعة الدولية عام ١٩٦٧، وبدأت اليشيڤا سراً فى شراء الممتلكات العربية فى الحى المسلم وإعادة إنشاء المعابد القديمة هناك من أجل إقامة حضور يهودى قوى فى القدس العربية. أما المكسب الثانى فقد حدث خلال ١٩٧٩ حينما تحدت الجوش حكماً للمحكمة العليا الإسرائيلية التى أمرت بهدم مستوطنة إيلون موراه جنوب شرقى نابلس، وهددت الجوش باندلاع حرب أهلية وإضراب عن الطعام، ومن ثم شُكل مجلس الوزراء فى آخر يناير عام ١٩٨٠ لجنة خاصة لإيجاد الوسائل لحماية المستوطنات القائمة ولخلق فرص جديدة تخترق بها القيود التى فرضتها المحكمة العليا. وفى ١٥ مايو أعلنت الحكومة عن خطة خمسية لإنشاء تسع وخمسين مستوطنة جديدة فى الضفة الغربية.

ورغم تلك النجاحات المتفرقة، فقد ذوى مجد الجوش. إذ لقى السلام الجديد قبولاً بين جمهور الإسرائيليين عام ١٩٨٢، ومنيت الجوش بهزيمة حقيقية. فمن أجل الإذعان لكامب دافيد، أصدرت الحكومة قراراتها بالجلاء عن مستعمرة

ياميت، وهي مدينة علمانية مزدهرة أقامتها حكومة العمال على شواطئ سيناء. وأعلن موشيه لڤينجر أن الصهيونية قد أصابها «فيروس السلام». وقاد آلافاً من مستوطني الضفة الغربية عائدين إلى ياميت حيث عسكروا في المنازل المهجورة وتحدوا قوات جيش الدفاع أن يخرجوهم. وكانت تلك خطوة يائسة. وذكّر لڤينجر المستوطنين بالحروب التي خاضها اليهود ضد روما (٦٦ - ٧٢م) التي انتحر خلالها ٩٦٠ رجلاً وامرأة وطفلاً في قلعة Massada كي لا يستسلموا للجيش الروماني. ثم بحث حاخامات الجوش الأمر مع حاخامي إسرائيل الرئيسيين اللذين أصدرا فتوى ضد هذا النوع من الاستشهاد، ومرة أخرى عمد الحاخام لڤينجر إلى تمزيق ثيابه حداداً على الموقف. وحينما وصلت قوات الدفاع لإبعاد المستوطنين لم تسل دماء يهودية. إلا أن الجوش كانوا متأهبين لعملية يحسمون بها النزاع. وللحظة، بدت إسرائيل المتدينة وإسرائيل العلمانية وقد احتلتا مواقع متقابلة على أرض المعركة.

ويحتمل أن الموقف في ياميت كان استراتيجية لا واعية لأفكار الحقيقة الرهيبة. فلم تحدث الصحوة الكبرى التي كان أتباع كوك واثقين من حدوثها، لذا لم يبد الأمر وأن الخلاص كان وشيكاً. وتساءل الجوش عن مدى قدسية تلك الدولة التي قدمت كل تلك التنازلات. ومر أعضاء الجماعة المتدينين بتجربة «إحباط عظمى» بشأن الأمل المشيحاني، الأمر الذي قد يؤدي إلى أعمال أكثر عنفاً. ورغم محاولتهم المخلصة فلم يستطع الجوش أن يجعلوا «السياسات الإلهية» فاعلة في دنيا الواقع. ثم توفى الحاخام كوك قبيل الانسحاب من سيناء، مما زاد الجماعة شعوراً بالخذلان. ولم يظهر لكوك خليفة تجتمع عليه الآراء. وانقسمت الحركة. ونادى البعض بالصبر والصلاة والتركيز على التعليم لإحياء روح إسرائيل الحقيقية. وتأهب الآخرون استعداداً للعنف.

ولم يكن بيجن وحده هو من واجه المعارضة الدينية لكامب دافيد. فقد واجه رقمه المقابل، أي الرئيس المصري أنور السادات، معارضة إسلامية في بلده. فقد أكسبت معاهدة السلام الرئيس أنور السادات حب وإعجاب الغرب. أما في مصر، فرغم أن السلام لاقى قبولاً من قطاعات كثيرة من المجتمع، كان شعور المصريين تجاه

رئيسهم مبهماً. فقد أحب الشعب المصرى عبد الناصر حباً جماً رغم مأساة حرب الأيام الستة. ولم يجتذب السادات أبداً نفس المشاعُر. فكان ينظر إليه دائماً على أنه غير ذى ثقل سياسى. وكان عليه، حينما أتى إلى الحكم عام ١٩٧١، أن يحبط محاولة رئاسية للانقلاب ضده. وأسهم الانتصار النسبى فى أكتوبر عام ١٩٧٣ إسهاماً كبيراً فى إرساء شرعيته. وبعد أن أثبت نفسه فى ميدان القتال واسترد ثقة العرب، استطاع توجيه شعبه نحو عملية السلام التى اعتقد أنها ستصلح من علاقات مصر بالغرب.

وكان ناصر قد تراجع نسبياً عن الاشتراكية بعد هزيمة ١٩٦٧، وأتى بمبادرة للتقارب مع الغرب. واعترافاً منه بالمزاج الدينى الجديد فى الشرق الأوسط، أخذ يبطن خطاباته بمرجعيات إسلامية مرة أخرى رغم أن الإخوان المسلمين ظلوا فى المعتقلات والسجون. وأصبح هذان التوجهان أكثر وضوحاً فى ظل السادات. فقام عام ١٩٧٢ بالاستغناء عن ١٥٠٠ مستشار سوفييتى كان ناصر قد استحضرهم. وبعد حرب أكتوبر أعلن عن سياسة جديدة صممت كى تدخل بها مصر سوق الرأسماليين العالمية، وأسمى مبادرته الاقتصادية الجديدة «الانفتاح». إلا أن السادات لم يكن رجل اقتصاد. وكانت مشكلات مصر الاقتصادية قد ظلت دوماً «كعب أخيل». وزاد الانفتاح تلك المشكلات تفاقماً. فانهمرت العملات والواردات الأجنبية على مصر. وخُطب ود المستثمرين بتعاملات ضريبية فى صالحهم، واقتربت مصر من الولايات المتحدة. وأفاد من الانفتاح نسبة صغيرة من البرجوازيين الذين سطع نجمهم، وحقق مصريون قلائل مكاسب هائلة. إلا أن الغالبية العظمى كانت تعانى. وكما كان محتوماً، لم تستطع الأعمال المصرية التصدى للمنافسة الأجنبية، وانتشر الفساد، والاستهلاكية الفجة بين النخبة التى أثارت الاشمئزاز والسخط العميق. وشعر الشباب خاصة بالاغتراب. فلم يعد يتوقع سوى ٤٪ من بينهم الحصول على وظائف محترمة، وكان على الآخرين أن يحيوا على المرتبات الهزيلة للقطاع العام، مما دفعهم إلى القيام بأعمال أخرى فى وقت فراغهم لدعم دخولهم. فكانوا يقومون بقيادات سيارات الأجرة وأعمال السباكة والكهرباء دون أن يكونوا، فى غالب الأمر، مؤهلين لذلك. وارتفعت أسعار المساكن اللائقة ارتفاعاً غير مسبوق، وكان هذا يعنى أن ينتظر المخطوبون من

الشباب سنوات قبل أن يتمكنوا من «فتح بيت» لهم. وغدت الهجرة هي الأمل الوحيد. فأجبر مئات الآلاف من المصريين على ترك أوطانهم لمدد طويلة بحثاً عن عمل في مواطن البترول الغنية حيث يتقاضون مرتبات حسنة ويرسلون المال إلى أسرهم ويدخرون من أجل المستقبل. ولحق الفلاحون أيضاً بهذا «الخروج» إلى الخليج ليعودوا، فقط، بعد أن يدخروا الأموال لبناء المنازل أو شراء الجرارات. وحبب الانفتاح الغرب في السادات، إلا أن ذلك كان يعني عدم استطاعة معظم المصريين العيش في وطنهم، ومن ثم، أجبروا على الذهاب إلى المنفى.

وتجذرت ثقافة «الأعمال» الأمريكية في مصر، وكانت البلاد، بالنسبة لمصريين كثيرين، تبدو غريبة ومتغربنة. وزاد اغتراب السادات عن شعبه. فقد كان أسلوب حياة زوجته جيهان غربياً استعراضياً براقاً. وكانت كثيراً ما تُشاهد وهي تستضيف المرموقين من الأجانب ونجوم السينما، وعرف عنها أنها تتناول المُسكرات وتحيا حياة بذخ منعزلة عن المعاناة التي يلقاها معظم السكان في استراحات تكلّف ترميمها ملايين الدولارات ولم يتوافق هذا مع صورة السادات «المتدين» التي كان قد «زرعها» بعناية. فالحاكم المسلم في الموروث السني، يؤمر بعدم الانفصال عن رعيته، وبأن يحيا حياة زهد وتقشف بحيث يضمن أن توزع ثروة الأمة بأعلى قدر من العدالة. وسمى السادات نفسه «الرئيس المؤمن»، وشجع الصحافة على التقاط الصور له في المساجد وعلى التركيز على «علامة الصلاة» البارزة في جبهته. إلا أن هذا، وكما كان حتمياً، دعا المسلمين أن يعقدوا مقارنات ليست في صالحه، بين سلوكه الفعلي والمثال الذي يدعيه.

وقام السادات بأعمال سطحية تظاهر فيها بخدمة الدين إذ كان بحاجة لخلق هوية لنظامه تختلف عن هوية نظام عبد الناصر. فقد ظل المصريون، ومنذ عصر محمد علي، يحاولون الدخول إلى العالم الحديث، وأن يوجدوا لهم ركناً هناك. فقاموا بمحاكاة الغرب، وتبنوا أساليب سياسية وأيديولوجيات غربية، وحاربوا من أجل الاستقلال، وحاولوا إصلاح ثقافتهم على أسس أوربية حديثة. ولم تنجح أي من تلك المحاولات، ومثل الإيرانيين، شعر مصريون كثيرون أن عليهم «العودة إلى أنفسهم» وخلق هوية حديثة، لكنها أيضاً إسلامية مميزة. وأسعد السادات استثمار

هذا التوجه. فحاول جعل الإسلام ديناً مدنياً، على غرار النموذج الغربي، يخضع لسلطة الدولة. فعلى حين اضطهد عبد الناصر الجماعات الإسلامية، تظاهر السادات بأنه محررها. فقام بين عامي ١٩٧١ و١٩٧٥ بالإفراج التدريجي عن الإخوان المسلمين الذين كانوا قد ظلوا في المعتقلات والسجون. كما قام بتخفيف حدة قوانين عبد الناصر الصارمة التي تحكم الجماعات الدينية وسمح لهم بالتجمع والدعوة والنشر. إلا أنه لم يسمح لجماعة الإخوان بإعادة تكوين نفسها كجماعة سياسية كاملة الصلاحيات. فقد سمح لأعضائها بإلقاء الخطب وإصدار صحيفة «الدعوة» الخاصة بهم. وتكاثر بناء لمساجد وشغل الإسلام وقتاً أطول من حياة الناس. وخطب السادات أيضاً ود الجماعات الطلابية الإسلامية وشجعهم على الاستحواذ على السلطة في الجامعات لحرمان الاشتراكيين والناصريين من السيطرة. فحينما حاول عبد الناصر قمع الدين أتت هذه السياسة بعكس نتائجها وأدت إلى نشوء تدين سيد قطب المتطرف. والآن، حاول السادات اجتذاب المتدينين واستعمال الدين لتحقيق أهدافه الخاصة. وكان لهذا أن يبرهن على خطأ كارثي في الحساب.

وبدت سياسة السادات في بدايتها ناجحة، فمثلاً، بدت جماعة الإخوان وأنها قد استوعبت الدرس. فمثلاً، فتنكر القادة من الأجيال القديمة الذين أفرج عنهم لسيد قطب والجهاز السرى، ورغبوا في العودة إلى سياسات حسن البنا الإصلاحية غير العنيفة. وكان الإخوان المسلمون يرغبون في دولة تحكمها الشريعة الإسلامية؛ إلا أنهم رأوا هذا الهدف بعيداً يمكن إنجازه فقط بواسطة أساليب سلمية قانونية. ورغم أن الجماعة زعمت أنها قد عادت إلى الروح الأصلية النقية للإخوان، إلا أنها أصبحت منظمة مختلفة جذريا. فعلى حين كان البنا يخاطب الطبقات العاملة والمتوسطة، اجتذبت الجماعة التي كان يدعوها بعض المفكرين «الإخوان الجديدة» في السبعينيات أفراد البرجوازية الذين استفادوا من سياسة الانفتاح الساداتية. فكانوا أغنياء يرفلون في حلل الراحة وعلى استعداد للتعاون مع النظام. ولم ترق هذه «الإخوان الجديدة» للغالبية الذين شعروا بشكل متزايد، بالاغتراب عن مصر السادات، وعانوا من الحرمان المُنهك. وفي غياب السماح بأية معارضة للنظام، بحث معظم المغتربين عن بديل إسلامي أكثر تطرفاً.

لكن سرعان ما تسببت سياسات السادات في استعداء «الإخوان الجديدة». فقد كانت صحيفتها «الدعوة»، التي كانت توزع ٧٨٠٠٠ نسخة، تنشر أخباراً شهرية عن أعداء الإسلام الأربعة، أي: المسيحية الغربية والتي كانت تسميها الصليبية للتأكيد على توجهها الاستعماري، والعلمانية (التي يمثلها أتاتورك)، والشيوعية، والصهيونية. وكانت أشد الكراهية تنصب على اليهودية بوجه خاص التي تتصل اتصالاً وثيقاً بالأعداء الثلاثة الآخرين. وكانت مقالات «الدعوة» تستشهد بآيات من القرآن الكريم تتحدث عن اليهود الذين تمردوا على الرسول في المدينة وتتجاهل الآيات التي تكرم العقيدة اليهودية. وزعمت «الدعوة» أن معاداتها للسامية ترجع إلى الرسول، إلا أنها في الواقع كانت بدعة إسلامية اعتمدت اعتماداً كبيراً على بروتوكولات حكماء صهيون أكثر من اعتمادها على المصادر الإسلامية. والحال كذلك، كان من المحال أن تظل الإخوان موالية للسادات بعد كامب داڤيد. وخلال عام ١٩٧٨ بأكمله وضعت «الدعوة» شرعية النظام الإسلامية موضع التساؤل. وصدر عدد مايو عام ١٩٨١ وعلى غلافه صورة قبة الصخرة تحوطها سلسلة أغلقت بقفل عليه نجمة داود.

إلا أنه في الوقت الذى زار فيه السادات القدس كانت قد ظهرت في حيز الضوء جماعة إسلامية أشد تطرفاً كان قادتها يحاكمون بتهمة اغتيال الشيخ محمد الذهبي، وكان مفكراً إسلامياً مرموقاً ووزيراً سابقاً. وصدم المصريون وهم يستمعون إلى هؤلاء المسلمين الشبان يعلنون أن الإسلام قد انتابته حالة من الأفول منذ عصر الخلفاء الراشدين، وأن كل التطورات الإسلامية منذ ذلك الحين كانت مجرد وثنية، وأن كل أهل مصر، بمن فيهم رئيسها وأعضاء المؤسسة الدينية، ينتمون إلى الجاهلية. وأعلنت الطائفة أنه يجب تدمير هذا المجتمع الجاهلي وإقامة مجتمع إسلامي حق مؤسس على القرآن، والسنة على أنقاضه، وأن الله قد اختار شكرى مصطفى، مؤسس الجماعة، لإيجاد قانون جديد ولإعادة التاريخ الإسلامي إلى الصراط المستقيم.

وكان قد ألقي القبض على شكرى وهو في الثالثة والعشرين، وسجن أثناء حكم عبد الناصر بتهمة توزيع منشورات لجمعية الإخوان المسلمين. وقضى شكرى

ستة أعوام فى المعتقل عقاباً على تلك التهمة التافهة حيث أمضى وقته يقرأ المودودى وقطب مثل كثير من الإخوان الشبان. ومارس هؤلاء الإسلاميون المتطرفون فى المعتقل «الانفصال» الذى تطلبه سيد قطب. وتجنبوا رفقة زملائهم فى المعتقل وأيضاً من هم أكبر سناً من الإخوان المعتدلين وأعلنوا أن هؤلاء ينتمون إلى الجاهلية. وقرر البعض الإبقاء على آرائهم سراً، وكان قطب قد اعتقد أن الطليعة يلزمها وقت طويل حتى تصبح معدة للجهاد ضد المجتمع الجاهلى؛ وأن عليهم أولاً أن يكملوا المراحل الثلاث من برنامج الرسول وأن يعدوا أنفسهم روحانياً. ومن ثم، قرر بعض المتطرفين الشباب فى المعتقلات أنهم كانوا حينذاك فى حالة «ضعف» وأنهم غير مؤهلين لمواجهة المجتمع الشرير. ولذا، كان عليهم أن يظلوا يحيون حياة عادية فى الجاهلية إلى أن يحين الوقت. إلا أن شكرى كان ينتمى للجماعة الأكثر تطرفاً والتى رأت وجوب «المفاصلة الكاملة» واعتبروا أى شخص خارج جماعتهم كافراً ولا يجوز للمؤمنين الحق التعامل معه. وكانوا يرفضون الحديث مع المساجين الآخرين لدرجة أنه نجمت عن ذلك معارك بالأيدى. وحينما تم الإفراج عن شكرى من سجن أبو زعبل فى ١٦ أكتوبر عام ١٩٧١، أنشأ جماعة جديدة أطلق عليها اسم «جماعة المسلمين» التى اقتنع أعضاؤها بأنهم طليعة قطب وكرسوا أنفسهم لتنفيذ برنامجه. ولذا، فقد انسحبوا من التيار الرئيسى للمجتمع كى يعدوا أنفسهم للجهاد حتى أنهم رفضوا التعبد فى المساجد لأن المجتمع المصرى كان فاسداً بأكمله. كما أصدروا حكمهم بتكفير المؤسسة الدينية والعلمانية معاً. وهاجر بعضهم إلى الصحراء وكهوف الجبال حول مدينة أسيوط موطن شكرى. وسكنت غالبيتهم حجراً مفروشة فى أشد الأحياء فقراً خارج المدن الكبيرة وأكثرها حرماناً حيث حاولوا أن يحيوا حياة إسلامية حقة. وبحلول عام ١٩٧٦ كان لجماعة المسلمين ٢٠٠٠ عضو اعتقدوا بأن الله اصطفاهم كى يؤسسوا أمة طاهرة على أنقاض الجاهلية، وأنهم بين يدى الله، وأن الله سيفعل بهم ما يشاء بعد أن أخذوا هم بزمام المبادرة. ووضعهم رجال الشرطة تحت المراقبة إلا أنهم تجاهلوهم على أنهم مختلون ومهمشون ولا ضرر منهم. ولو حدث واهتم السادات ومستشاروه بدراسة حياة هؤلاء الأصوليين الشباب البؤساء، لوجدوا أن مجتمعاتهم هى الصورة المعكوسة لسياسة الانفتاح، وأنها تعكس الجانب المظلم

من مصر الحديثة.

وقد يكون تكفير شكرى للمجتمع المصرى برمته متطرفاً، إلا أنه ليس بدون أساس. ورغم أن مساجد كثيرة قد شيدت فى مصر السادات، فلم يكن ثمة ماهو إسلامى فى أمة تمتلك الثروة فيها نخبة قليلة بينما تحيا الغالبية واهنة فى فقر يائس. وكانت هجرة أعضاء تلك الجماعة إلى أكثر أحياء المدن بؤساً برهاناً على مأساة كثير من شباب مصر الذين شعروا ألا مكان لهم فى مصر وأنهم قد ألقى بهم إلى خارج بلادهم. وكان ينفق على تلك الجماعة شبان أرسلهم شكرى إلى بلدان الخليج، كغيرهم من شباب مصريين كثيرين. ورغم أن كثيراً من أعضاء الجماعة كانوا من خريجى الجامعات، إلا أن شكرى أعلن أن التعليم العلمانى مضيعة للوقت إذ إن ما يحتاج المسلم معرفته هو كتاب الله فقط، ورغم تطرف هذا الموقف فقد كان على قدر من الصحة. فقد كان التعليم الذى يتلقاه الشباب فى السبعينيات غير ذى نفع لهم إذ لم يقتصر الأمر على قصور عملية التدريس ومناهجه بشكل مزر، بل أيضاً لم تعد الدرجة الجامعية تضمن للشباب الحصول على وظيفة لائقة. وكانت الخادمة فى منزل أجنبى تحصل على أجر يفوق راتب الأستاذ المساعد بالجامعة.

وتركت السلطات أعضاء الجماعة فى حال سبيلهم حيث لم يجذبوا إليهم الأنظار. إلا أنه فى عام ١٩٧٧ قام شكرى بخلع غطائه. فقد حدث فى نوفمبر عام ١٩٧٦ أن اجتذبت جماعة إسلامية منافسة بعض أعضاء الجماعة واعتبر شكرى هؤلاء خوارج وأحل قتلهم وقام أتباعه بشن مجموعة من الغارات عليهم. ونتيجة لهذا، ألقى القبض على أربعة عشر من أعضاء الجمعية بتهمة محاولة القتل. وإزاء هذا، اتخذ شكرى من فوره موقفاً د جومياً. فقام بشن حملة فى الأشهر الستة الأولى من عام ١٩٧٧ للإفراج عن ز ملائه بإرسال مقالات إلى الصحف ومحاولة التحدث عبر الإذاعة والتليفزيون. وفى ٧ يوليو قام باختطاف الشيخ محمد الذهبى الذى كان قد كتب مقالاً يدين فيه الجماعة ويتهمها بالهرطقة. وفى اليوم التالى للاختطاف، نشر شكرى بياناً فى ثلاث صحف مصرية، وأيضاً فى بلاد إسلامية عديدة وفى نيويورك وباريس ولندن مطالباً فيه بالإفراج الفورى عن

أتباعه، والاعتذار العلنى، وتشكيل لجنة لتبحث فى النظام القانونى والمخابراتى للنظام. ولم تكن ثمة فرصة لأن يسمح السادات بالنقاش حول بوليسه السرى. وأيضاً، فقد كان من الواضح أن شكرى لم يفهم طبيعة الدولة التى تحداها. فحينما تم اكتشاف جثة الشيخ الذهبى بعد أيام قليلة، ألقى القبض على شكرى ومئات من أتباعه. وعقب محاكمة سريعة، تم إعدام شكرى وخمسة آخرين من قادة الجماعة. وأطلقت الصحافة على الجماعة اسم «التكفير والهجرة» نظراً لأيديولوجية الرفض والإدانة التى كانت تعتنقها. وقد انبثقت شريعة تلك الجماعة، مثل شريعة كثير من الأصوليين، من خبرة التهميش والغضب. وتلفتُ قصة شكرى أنظارنا إلى أن وصف مثل هذه الحركات بالجنون هو وصف غير دقيق. فرغم كون شكرى غير متوازن ومخطئ بشكل مأساوى إلا أنه خلق ثقافة مضادة كانت تعكس الجانب المظلم لمصر السادات الجديدة التى كان الغرب يهلل لها بحماس، وبينت هذه الصورة بشكل مشوه ومبالغ فيه، ما كان يحدث حقاً، وعبرت عن الاغتراب الذى خبره شباب مصريون لم يشعروا أنهم ينتمون إلى هذا البلد.

أما «الجماعة الإسلامية» الأكثر نجاحاً واستمراراً، والتى سيطرت على الجامعات فى فترة رئاسة السادات، فقد كشفت أيضاً عن الأوضاع. ومثل جماعة شكرى، رأى أعضاء «الجماعة الإسلامية» أنفسهم الطلائع التى تحدث عنها قطب. إلا أنهم لم يمارسوا الانفصال الجذرى عن التيار الرئيسى، لكنهم حاولوا خلق حيز إسلامى فى مجتمع بدا غافلاً عن احتياجاتهم. ولم تكن الجامعات المصرية مثل أكسفورد أو هارفارد أو السوربون. فقد كانت مؤسسات جماهيرية ضخمة لا قلب لها وفى حالة يرثى لها من الإعداد ففيما بين عامى ١٩٧٠ و١٩٧٧ قفز عدد الطلبة من ٢٠٠,٠٠٠ إلى مليون طالب. وغدا التكدس مخيفاً نتيجة لهذا. فكان على كل اثنين أو ثلاثة من الطلبة اقتسام مقعد واحد، وازدحمت قاعات المحاضرات والمعامل لدرجة أصبح معها من المحال سماع صوت المحاضر وخاصة أن مكبرات الصوت كانت دائمة العطل. وأصبحت شدة الازدحام تمثل صعوبة خاصة للطالبات اللاتى كانت كثيرات منهن ينتمين إلى خلفيات محافظة ووجدن أن تكدسهن وسط الطلبة على المقاعد وفى الحافلات التى تنقلهن إلى المدن الجامعية أمر لا يحتمل. وعرفت كليات العلوم الإنسانية والحقوق والعلوم الاجتماعية بكليات «القمامة»

بعد أن تدنت مكانتها. وكان المتفوقون من الطلبة، بغض النظر عن ميولهم، يرغمون على دراسة الطب والصيدلة وطب الأسنان والهندسة، بدلاً من الالتحاق بالكليات النظرية التي يقوم بالتدريس لهم فيها أسوأ الأساتذة ولا يجدون لأنفسهم عملاً مقبولاً بعد التخرج. ولم يدرب الطلبة، في هذا الإطار، على التفكير الإبداعي عن مشاكل البشرية أو المجتمع، بل أجبروا بدلاً من هذا على ابتلاع المعلومات بأسلوب سلبي لا حياة فيه. ومن ثم، كان إلمامهم بالثقافة الحديثة سطحياً بشكل مزمن، وأيضاً، فقد أهملت معتقداتهم وممارساتهم الدينية إهمالاً تاماً.

وأصدرت الجماعة بعض الكتب والكتيبات، إلا أن مقال إسلام الدين العريان الذى نشره فى «الدعوة» وكان سيد قطب هو مصدر إلهامه، هو الذى يلخص أفكارهم الرئيسية، فقد بيّن المقال أن الوقت قد حان ليتخلص المصريون من الأيديولوجيات الغربية والسوفييتية التى هيمنت على البلاد لوقت طويل، ويعودوا إلى الإسلام إذ إن مصر يحكمها الكفار فى واقع الأمر، ولا يمكن أن يكون هناك استقلال حقيقى إلا فى ظل صحوة دينية كبرى. ولم تحد الجماعة نفسها بمناقشة الأفكار، بل كانت أيضاً تطبق أيديولوجيتها على محيطها تطبيقا عمليا وخلاقاً. ففى عام ١٩٧٣ أقام الطلبة معسكرات صيفية فى الجامعات. حيث كانوا يدرسون القرآن، ويُصلّون جماعة فى المساء، ويستمعون إلى الخطب عن العصر الذهبى للإسلام، وعن سيرة الرسول والخلفاء الراشدين. وأثناء النهار، كانوا يمارسون الأنشطة الرياضية ويحضرون دروساً فى الدفاع عن النفس. وكان الطلبة، ولمدة أسابيع قليلة، يحيون ويفكرون ويلعبون فى إطار إسلامى محض. وكان هذا، بمعنى ما، هجرة وقتية، أى هجرة من التيار الرئيسى للمجتمع إلى عالم يمكنهم فيه أن يحييوا تعاليم القرآن ويخبروا بأنفسهم أثره على حياتهم. وتعلموا كيفية الحياة فى بيئة تكرس بالفعل لتعاليم كتاب الله. وكانت المعسكرات تضفى على التجربة مذاق اليوتوبيا الإسلامية بالتقابل الحاد مع عدم المصداقية الإسلامية للنظام. وكان الخطباء والوعاظ يناقشون الإحباط المر لتجربة الحداثة التى قد تكون قد نجحت فى أوربا وأمريكا، لكن مزاياها فى مصر حظى بها الأثرياء فقط.

ولدى عودة الطلبة إلى حياتهم الجامعية، كانوا يحاولون إعادة إنتاج تلك التجربة في الجامعة. فقاموا بتخصيص «ميني باص» للنساء كي يجنبوهن المضايقات التي كن يتعرضن لها في المواصلات العامة. وأصروا على فصل الجنسين في قاعات المحاضرات، وتبنوا ارتداء الزى الإسلامي للرجال والنساء. وكان ارتداء الثياب الطويلة الساترة أمراً عملياً بدرجة أكبر في المجتمعات التقليدية التي لم تكن تستسيغ اللقاءات العاطفية على غرار المجتمع الغربي، وحيث كان الإحباط الجنسي يمثل مشكلة كبرى للشباب المصرى (إذ إن الزواج لم يكن متاحاً لأسباب اقتصادية) وقامت الجماعة أيضاً بتنظيم دروس للمراجعة في المساجد حيث كان باستطاعة الطلبة الاستذكار في هدوء غير متاح في المدن الجامعية المكتظة. وأثبتت تلك الترتيبات فاعليتها. فكانت الطالبة ترتدى الزى التقليدى أو تجلس في المقاعد المخصصة لجنسها في قاعة المحاضرات لتتحاشى الإحراج في المقام الأول، إلا أنهن كن يدركن في نفس الوقت أن النظام غير مبال بما فيه خيرهن على خلاف الجماعة. وأيضاً، كان الطالب حينما يترك المدينة الجامعية الهادرة بالضوضاء كي يدرس بالمسجد، يقوم بهجرة رمزية صغيرة ويدرك أن الإطار الإسلامى أصلح له بكثير. وكان الكثير من الطلبة من بيئات ريفية تقليدية ما قبل حديثة. ولم يقتصر الأمر على أنهم كانوا يخبرون الحداثة في الجامعة كتجربة غريبة مربكة وغير شخصية، بل إنهم أيضاً لم يمنحوا أدوات فكرية تمكنهم من انتقاد النظام من خلال التعليم الواهى الذى كانوا يتلقونه. لذا، وجد الكثيرون منهم أن الإسلام وحده ذو معنى فى هذا العالم.

وقد استاء المراقبون الغربيون على وجه الخصوص من مشهد النساء وهن يعدن طوعاً إلى الحجاب الذى كان ينظر إليه، منذ عصر اللورد كرومر، كرمز للتخلف الإسلامي والنظام الأبوى. لكن هؤلاء النساء اللاتى ارتدين الزى الإسلامى طواعية، ولأسباب عملية، وأيضاً، كأسلوب لاقتلاع الهوية الغربية الغريبة، لم يخبرن الأمر بهذا الشكل. فقد يكون ارتداء الحجاب، أى غطاء الرأس والزى الطويل، رمز «العودة إلى النفس» التى كان يحاولها الإسلاميون بصعوبة فى فترة ما بعد الكلونيالية. فلم يكن ثمة ما هو مقدس فى الزى الغربى فى حد ذاته. وقد فسر الإسلاميون الرغبة فى أن ترتدى كل النساء الزى الأوربى على أنه دليل على

التوجه إلى رؤية الغرب «معياراً» يجب على «الباقين» جميعاً التطابق معه.
وأصبحت المرأة المحجبة على مر السنين رمزاً لتأكيد الذات ورفض هيمنة الثقافة الغربية. وباختيارها التخفي، كانت المرأة تتحدى معايير الغرب الجنسية الملزمة «بالعرى». وعلى حين كان الرجال والنساء الغربيون يحاولون إخضاع الجسد لتحكم الإرادة البشرية في الملاعب وأماكن التدريب، وأن يتعلقوا بالحياة بمحاولتهم جعل أجسادهم تقاوم مسيرة الزمن والشيخوخة، يعلن الجسد الإسلامي المحجب ضمناً أنه خاضع للأوامر السماوية ومتوجه، لا إلى هذا العالم، بل إلى التسامي. وكثيراً ما يستعرض الرجال والنساء في الغرب سمرتهم التي اكتسبوها بتكلفة باهظة وأجسادهم الرياضية ذات الزوايا الحادة ويتباهون بها كدليل على التميز. في حين تؤكد الأجساد الإسلامية المغطاة بطبقات الملابس شديدة التشابه على المساواة التي تنص عليها الرؤية الإسلامية. ومن نفس المنطلق، يؤكد المسلمون على المثال القرآني الذي يعلي من شأن الجماعة مقارنة بالفردية الحداثية الغربية. كما أن المرأة المسلمة المحجبة، وبأسلوب يشبه أسلوب مجتمعات شكرى، تمثل ضمنياً الجانب الأكثر قتامة للروح الحديثة.

ولا تعود المرأة التي تقرر ارتداء الزى الإسلامي بالضرورة إلى الخضوع الأنثوى قبل الحديث. فقد بينت دراسة للقياس أجريت في مصر عام ١٩٨٢ أنه، على حين أن النساء المحجبات كن، بشكل عام، أكثر محافظة من هؤلاء اللاتى فضلن الزى الغربى، فقد كانت لنسبة عالية منهن آراء تقدمية بشأن قضايا النوع. فقد اعتقدت ٨٨٪ منهن في أهمية تعليم النساء (مقابل ٩٣٪ من غير المحجبات) واعتقدت نفس النسبة أن عمل المرأة خارج المنزل أمر مقبول، واعتزمت ٧٧٪ منهن العمل عقب التخرج (بالتقابل مع ٩٥٪، و٨٥٪ بالتتابع من غير المحجبات). إلا أن الهوة كانت أكثر اتساعاً في أمور أخرى فاعتقدت غالبية منهن (٥٣٪) في مساواة الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات السياسية، و٦٣٪ أن النساء يستطعن احتلال أرفع المناصب في الدولة، بينما اعتقدت ٣٨٪ فقط من المحجبات في المساواة في ظل الحياة الزوجية. ومن المثير، أن غالبية المحجبات (٦٧٪) وغير المحجبات (٥٢,٧٪) اعتقدن في وجوب أن تكون الشريعة هى قانون الدولة.

وتحتل المرأة فى الشريعة، كما فى حالة جميع القوانين قبل الحداثية، مرتبة أدنى من الرجل. لكن، وكما تبين ليلى أحمد فى كتابها «النساء والنوع فى الإسلام»، فمثل كثير من الإصلاحيين فى الماضى، تحاول هؤلاء النساء العودة إلى الإسلام «الحق» للكتاب والسنة، لا إلى فقه الأزهر العصر أوسطى، إذ إنهن يؤمن أن الإسلام «الحق» يبشر بالمساواة والعدالة بين الجميع بمن فيهم النساء. إلا أن ليلى أحمد توافق على أنهن قد يتعرضن للخضوع للغالبية الذكورية فى ظل المؤسسة الدينية. وتبين أنه حينما تكون السلطة فى أيدى نظام إسلامى، فعادة ما يؤدى هذا إلى تدهور مكانة المرأة. وعادة، يحدث حينما تسوء الأمور، أن تعمد السلطة إلى قمع حالة التذمر بمنح الرجال سطوة أكبر على النساء. إلا أنه يظل صحيحاً أن الزى الإسلامى ليس دالاً على قلب أنثوى خانع. ويتجادل المفكر التركى نيلوفار حول هذه النقطة قائلاً إن المحجبات من النساء غالباً ما يكن مقاومات، مجاهرات بالرأى وعلى قدر جيد من الثقافة. وقد لعبت نساء محجبات كثيرات دوراً نشطاً، وبطولياً أحياناً، فى الهجمة الأصولية الجديدة.

كما تبين ليلى أحمد أن الزى الإسلامى فى مصر ليس عودة إلى الماضى. فلم يكن ثمة ما هو تقليدى بالنسبة للأزياء التى كانت النساء تفضلنها فى السبعينيات والثمانينيات إذ إنها كانت «موضة» جديدة تماثل الأزياء الغربية (باستثناء الأكمام والتنانير) أكثر من تشابهها مع أزياء جداتهن. وحقاً، فمن الممكن النظر إليها كشىء «بين بين»، وكزى انتقالى إلى العصر الحديث. ففى تلك السنوات التحقت أعداد متزايدة بالجامعات. وكانت كثيرات ممن تخيرن الزى الإسلامى فى الجامعات من أوائل فتيات الأسر اللاتى تخطين نطاق التعليم الأساسى، وكان معظمهن من بيئات ريفية. فأتت ثيابهن نسخة «حديثة» من الثياب التى ترتديها النساء فى أسرهن. ولدى مواجهتهن الحداثة المنذرة للمدينة الكبيرة، أى الكوزموبوليتانية والاستهلاكية الشرسة، وعدم المساواة، والعنف والتكدس السكانى، كان بالإمكان أن يقهرن بسهولة. فأتى الزى الذى تخيرنه إعلاناً عن تحركهن فى اتجاه أعلى، إلا أنه أمدهن أيضاً بشىء من الاستمرارية مع ما كن يرتدينه من قبل. وساعدتهن الهوية الإسلامية والجماعة التى ارتبطن بها على العبور الطقوسى، الذى كان من الممكن أن يكون صادماً، بيسر وسلام. وقد

شاهدنا في الماضى من قبل كيف ساعد الدين الناس على العبور من أسلوب حياة تقليدى إلى أيديولوجيا وأسلوب حياة حديثة. وقد يكون الزى الإسلامى بالنسبة للرجال والنساء إحدى هذه الاستراتيجيات.

إلا أن كل الانتقالات أليمة. فقد كانت «الجماعة الإسلامية» فى الجامعات أثناء السبعينيات حركة شبابية ساعدت الشبان والفتيات على التعبير عن إحباطهم وتشوشهم. وغالباً ما تفجرت أعمال العنف. وكانت «الجماعة الإسلامية» فى السبعينيات أقل الجماعات الإسلامية المصرية ميلاً إلى العنف. إلا أن بعض قادتها القتاليين كانوا يلجئون إلى أساليب الأذرع القوية من أجل التحكم فى الجامعات. وقد قام المستعرب الأمريكى باتريك جافنى بدراسة عن «الجماعة الإسلامية» فى جامعة المنيا التى كانت قد افتتحت حديثاً. ولم تكن الجماعات الطلابية قد تطورت لذا لم يوجد منافس للكوادر الإسلامية الصغيرة. وبدأ الأعضاء بتخصيص أماكن كمناطق إسلامية: مثل لوحات الإعلان، وأجزاء من الكافيتريات وبقاع ظليلة مزروعة. ثم تمكن الإسلاميون، بحلول عام ١٩٧٧، وباستعمال «البلطجة» فى تعويق المنافسين، من السيطرة على اتحاد الطلبة. وأقاموا مسجداً على الأرض المشتركة بين كلية الآداب وكلية التربية حيث فرضوا على الطلبة تأدية الصلاة بين أوقات المحاضرات. وسيطر الإسلاميون، وفرشوا حصراً للصلاة، وأذاعوا الصلوات من مكبرات الصوت واحتل الملتحون منهم تلك المنطقة فى جميع الأوقات يدرسون فيها القرآن.

ويمكن النظر إلى الانتهاك العدوانى للحيز العلمانى كمحاولة بدائية لإعادة تكوين الإسلام وزرعه فى عالم متغرب. فكان رفض الإسلاميين فى المنيا قبول التوسع العالمى للمدنية الغربية ومحاولتهم تغيير الخريطة. ومثل تبنى الزى الإسلامى، كان تغيير أرض مدنسة (دنيوية) إلى مسجد فعل تمرد على أسلوب حياة معلمنة كلية. فلمدة قرن من الزمان، كان الحكم على المصريين وعلى شعوب العالم الثالث الأخرى أنهم ليس باستطاعتهم خلق تاريخ، أو إنشاء مجتمع حديث بأسلوبهم. والآن، حاول الإسلاميون إحداث شيء ما مهما صغر شأنه. فقد كان هذا هو احتجاجهم على مركزية النظرة الأوروبية، حيث كانوا يدفعون برءوسهم

خارج الهوامش إلى مراكز الضوء مرة أخرى. وكانت المنظمات الإسلامية الطلابية، مثل حركات الحقوق المدنية والإثنية، ومثل الحركات النسوية والبيئية، تكافح من أجل إعادة تأكيد هويتهم التى شعروا أنها قمعت بواسطة الحداثة الصناعية، ومن أجل التأكيد على حيوية المحلى والخاص، وضد تماثل المجتمع الكوكبى الذى فرضه الغرب. وهى أيضاً، مثل حركات ما بعد الحداثة الأخرى، فعل رمزى للقضاء على الكلونيالية ومحاولة لنزع المركزية من العالم، والبرهان على وجود إمكانيات أخرى للعالم. وعلى حين واصل السادات التحرك متقرّباً من الغرب، ووصل إلى تسوية مع إسرائيل (التى ينظر إليها الإسلاميون على أنها ذات أمريكا الأخرى فى الشرق الأوسط) أصبح الانفصال عن النظام شبه محتوم. وغدا طلبة المنيا أكثر عنفاً. فقاموا بنهب الكنائس، وشنوا هجمات على من رفض ارتداء الزى الإسلامى من الطلبة. وفى فبراير عام ١٩٧٩ قاموا باحتلال مبنى الحكم المحلى لمدة أسبوع. وحينما أغلقت الشرطة أحد مساجدهم، أدوا صلاة الجمعة فى منتصف الشارع على أحد الكبارى الهامة وأعاقوا المرور. وبعد ذلك، سيطروا على المدينة الجامعية واحتفظوا بثلاثين طالباً مسيحياً كرهائن. ثم وصلت قوات قوامها ألفا جندى بعد يومين لقمع الانتفاضة.

وكان السادات قد دعم الجماعة الإسلامية حتى فبراير عام ١٩٧٧، إلا أنه غيّر رأيه بعد أحداث المنيا. فقام بزيارة للصعيد فى ١٤ أبريل عام ١٩٧٩ وألقى خطاباً على أعضاء هيئة التدريس فى المنيا وأسيوط أعلن فيه أن الحكومة لن تتساهل فى إساءة استعمال الدين. ثم صدر قرار بحظر الاتحاد العام للجامعات المصرية وتم تجميد أصوله. إلا أن الجماعة كانت على درجة من الرسوخ بحيث إنها لم تختف. فقامت بتنظيم مظاهرات ضخمة فى المدن الرئيسية المصرية بعد انتهاء شهر رمضان. وفى القاهرة احتشد خمسون ألف مسلم لتأدية صلاة العيد فى ساحة قصر عابدين الرئاسى، وكانت تلك تذكرة ضمنية للسادات أن عليه أن يحكم بما أنزل الله. ووصل الأخ المسلم المرموق يوسف القرضاوى بالطائرة من الخليج لإلقاء خطبة فى الحشود. وذكّر السادات، الذى كان حينذاك منشغلاً بتكريس اهتمام كبير للحفاظ على مومياء رمسيس الثانى، أن مصر إسلامية لا فرعونية، وأن شباب الجماعة الإسلامية هم الممثلون الحقيقيون لمصر، وليس شارع الهرم أو

العروض المسرحية والأفلام السينمائية، وأن مصر ليست نساءً عاريات بل نساءً محجبات يتمسكن بأهداب الشريعة، وأن مصر أيضاً هى شباب أطلقوا لحاهم، وأرض الأزهر.

وكان للقمع نتائجه المعتادة. فضاعف الطلبة المتأسلمون جهودهم كى يحولوا الأحرام الجامعية إلى معاقل إسلامية. وتزايدت الهجمات على دور السينما والمسارح والمسيحيين وغير المحجبات من النساء. وتوسعوا فى نشر دعوتهم خارج الجامعات. وأصبحت ثمة حالة حرب ضد النظام ومنطقه العقلانى المعلمن. ولم يسمح للجماعة بتجميع صفوفها، والتحق الكثير من أعضائها بالخلايا الجديدة المكرسة لأعمال الجهاد الأشد عنفاً.

وقد وقعت كل هذه الأحداث على خلفية من الثورة الإيرانية. فعلى حين كان السادات، فى محاولته للتقرب من الغرب، يتحدث بزهو عن الشاه كصديق له، كان القتاليون الإسلاميون فى مصر يمجدون التقارير عن الثوار الإيرانيين الذين كانوا فى سبيلهم للإطاحة بالشاه. وكانت الثورة الإيرانية فيما بين عامى ١٩٧٨ و١٩٧٩ حداً فاصلاً. فأصبحت مصدر إلهام لآلاف المسلمين فى جميع أنحاء العالم الذين كانوا قد شعروا لزمن طويل أن دينهم ظل يتعرض للهجمات. وبرهن انتصار الخمينى على أن الإسلام لن يدمر، فقد كان باستطاعته أن يجابه القوى العلمانية الكبرى وينتصر. إلا أن الثورة الإيرانية أصابت كثيراً من الغربيين بالرعب والاستياء وبدا الأمر وكأن البربرية قد انتصرت على التنوير. وسيصبح الخمينى وإيران فى أعين علمانيين كثيرين نموذجاً لما هو خطأ أو حتى شرير فى الدين، وليس من بين أقل أسباب هذا الشعور أن الثورة الإيرانية كشفت عن البغض الذى يكنه كثير من الإيرانيين للغرب عامة ولأمريكا على وجه الخصوص.

وفى أوائل السبعينيات بدت إيران مزدهرة. وحقق المستثمرون الأمريكيون والنخبة الإيرانية مكاسب طائلة من الأعمال والصناعات الجديدة التى أوجدتها الثورة البيضاء. وكانت السفارة الأمريكية فى طهران، وكأبعد ما تكون عن كونها مركزاً للتجسس (كما سيدعى الثوريون) مركزاً لعمليات السمسرة التى ترتب لقاءات بين الأثرياء الأمريكيين والأثرياء الإيرانيين. إلا أن الصفوة فقط هم من

استفادوا. وعلى حين ازداد ثراء الدولة، ازداد الشعب فقراً. وكان ثمة توجه استهلاكياً مفرطاً فجاً في القطاعات العليا من المجتمع، وفساد وحرمان بين البرجوازية الصغيرة والفقراء في المدن. ثم حدث تضخم هائل فيما بين عامي ١٩٧٣ و١٩٧٤ في أعقاب ارتفاع أسعار البترول، نظراً لانعدام فرص الاستثمار للجميع باستثناء شديدي الثراء. وبلغ عدد العاطلين مليون فرد، وأفلس كثير من صغار التجار بسبب فيضان الوارد من السلع الأجنبية. وبحلول عام ١٩٧٧، بدأ التضخم يؤثر في الأغنياء. ووسط هذا المناخ من السخط والأسى، نشطت المنظمتان الفدائيتان الرئيسيتان، وتم اغتيال عسكريين ومستشارين أمريكيين. وعم الاستياء من الأمريكيين في إيران الذين كانوا يتربحون من تلك الورطة الكارثية. وأصبح نظام الشاه، في تلك السنوات، أكثر طغياناً وشمولية.

واتجهت أنظار كثيرين من الإيرانيين الساخطين إلى العلماء الذين استجابوا للأزمة بأساليب مختلفة. ففي مدينة قم، عارض آية الله شريعات مادارى، أرفع المجتهدين مقاماً، أية مواجهة سياسية مع النظام، رغم تطلعه للعودة إلى دستور عام ١٩٠٦. أما آية الله طلقانى الذى كان قد سجن عدة مرات لمطالبته بالتطبيق الصارم للدستور واحتجاجه على إفراط ممارسات النظام، فعمل إلى جانب بعض الإصلاحيين من خارج المؤسسة الدينية مثل مهدى بازارجان وأبو الحسن بنى صدر اللذين كانا يريدان رؤية جمهورية إسلامية في إيران، وليس حكماً لرجال الدين ولم يعتقد الطلقانى بوجود دور مميز لرجال الدين في الحكومة، ولم يوافق بالتأكيد على رؤية الخمينى الخاصة بولاية الفقيه. إلا أن الخمينى ظل رمز مقاومة النظام المثابرة التى لا تخضع. ثم نظم طلبة الفايزية في يونيه عام ١٩٧٥ مظاهرة لإحياء ذكرى القبض على الخمينى عام ١٩٦٣. وهجمت الشرطة على المبنى واستعملت الغازات المسيلة للدموع وقتلت أحد الطلبة بإلقائه من فوق السطح. وأغلقت الحكومة المدرسة. وظلت مبانيها الصامتة الخالية رمزاً قوياً لعداء الشاه الأساسى لأى تفوه بالاحتجاج ولمعارضته للدين. وبهذا، تماهى الشاه في المخيلة الشعبية مع شخص يزيد عدو العقيدة وقاتل الشهيد الحسين وأيضاً كعدو للخمينى الذى أسماه الناس حينذاك بالإمام الجديد.

إلا أن قبضة النظام تراخت بعض الشيء في عام ١٩٧٧ وبدا وأنه قد انحنى إزاء الضغط العام. وكان چيمي كارتر قد انتخب رئيساً للولايات المتحدة في العام السابق وأدت حملته من أجل حقوق الإنسان بالإضافة إلى تقرير لمنظمة العفو الدولية عن حالة محاكم الشاه ومعتقلاته، إلى أن يبدى الشاه ميلاً للإتيان ببعض التنازلات في مجابهة حالة التذمر السائدة. ولم يكن ثمة تغيير حقيقي، إلا أنه حدث انفراج في قوانين الرقابة وغمرت الأسواق الأدبيات التي كشفت عن حالة السخط في كل قطاعات المجتمع. فقد كان الطلبة غاضبين لتدخل الحكومة في الجامعات؛ واحتج المزارعون على المواد الزراعية المستوردة التي زادت من إفقار الريف؛ وكان رجال الأعمال قلقين من التضخم والفساد، والمحامون من القرارات التي قللت من شأن المحكمة العليا. بيد أنه لم يكن هناك بعد دعوة للثورة. فقد تبع معظم العلماء الإيرانيين دعوة شريعات مادارى واتفقوا على الخط التصوفي السلمي التقليدي. ولم يكن رجال الدين، بل كُتّاب إيران هم من قاموا بالاحتجاجات البليغة ضد الحكومة عام ١٩٧٧. فمن ١٠ إلى ١٩ أكتوبر ألقى ستون من الشعراء والكُتّاب الإيرانيين قراءات لأعمالهم على آلاف من الطلبة في معهد جوتة. ولم يتدخل السافاك في تلك الجلسات رغم عداء الأدباء المعلن للنظام. وبدا الأمر وكأن الحكومة قد تعلمت استيعاب الاحتجاجات السلمية.

ولم يستمر هذا الزمن الجديد. فقد كان من الواضح أن الشاه قد شعر أن الزمام قد بدأ يفلت من يده عقب تلك القراءات الشعرية وتم القبض على بعض[٩] الخصوم المعروفين. وفي ٣ نوفمبر عام ١٩٧٧ توفي مصطفى نجل الخميني بطريقة غامضة في العراق، وكان من شبه المؤكد أن السافاك هو الفاعل. ومرة أخرى تلبس الشاه دور يزيد. وكان الخميني قد أحيط بالفعل بهالة شيعية وبدت سمات من التشابه بينه وهو في المنفى، وبين الإمام الغائب؛ والآن، بدا مثل الحسين الذي قتل ابنه حاكم طاغ. وتجمع الناس في كل أنحاء إيران في حداد على مصطفى بن الخميني، وهم ينتحبون ويضربون على صدورهم بالأسلوب التقليدي. وهاجمت الشرطة تلك الجموع وألقت القبض على البعض، وضُرب آخرون أثناء القراءات الشعرية التي أقيمت في طهران في ١٥ و١٦ و٢٥ نوفمبر. إلا أنه لم يكن ثمة دلالة بعد على انتفاضة عامة. وفي النجف، ظل الخميني، الذي اعتاد أن يدعو مصطفى «نور

عيني » ، صامتاً .

وفي تلك الأثناء ، أي في ١٣ نوفمبر عام ١٩٧٧ ، توجه الشاه إلى الولايات المتحدة لإجراء مباحثات مع كارتر . وكان الطلبة الإيرانيون الذين يدرسون في الجامعات الأمريكية ؛ يتدفقون إلى خارج البيت الأبيض ويرددون شعارات مضادة للشاه . وفي عشاء أقيم على شرف الشاه ألقى كارتر خطاباً مؤثراً عن أهمية العلاقات الخاصة بين إيران والولايات المتحدة أسمى فيه إيران «جزيرة الاستقرار في هذا الركن الهادر من العالم» . وفي ٣١ ديسمبر ، قطع كارتر رحلته إلى الهند ليقوم بزيارة خاطفة لطهران عبّر فيها مرة أخرى عن دعمه الحار للنظام . واستمر كارتر ، حتى النهاية ، يعبر عن ثقته في الشاه . وتصادف توقيت زيارة الشاه مع مناسبة شهر محرم المقدس ، حيث تحتل مأساة كربلاء مقدمة تفكير كل الإيرانيين . أما في هذه السنة ، فكان الجميع يفكرون أيضاً في الخميني . وكان الشاه قد حظر مراسم تأبين مصطفى الخميني التقليدية التي تقام عادة بعد الوفاة بأربعين يوماً . وحينما قام كارتر ، في تلك اللحظة الحاسمة ، برحلة خاصة للتكريس لحكم الشاه ، كانت خطوته هذه تلبساً تاماً منه لدور الشيطان الأعظم .

صدم الأمريكيون لدى سماعهم بلدهم يوصف بأنه شيطاني بعد الثورة . فحتى هؤلاء الذين كانوا يعلمون عن استياء معظم الإيرانيين من الولايات المتحدة منذ انقلاب السي آي إيه عام ١٩٥٣ شعروا بالنفور والغضب من هذه الصور الشيطانية ورأوا أنه مهما بلغت أخطاء السياسة الأمريكية فهي لا تستحق الإدانة بهذا الأسلوب . وأكد هذا الاعتقاد السائد أن الثوار الإيرانيين كانوا جميعاً متعصبين غير متوازنين ومصابين بالهستريا . إلا أن معظم الغربيين أساءوا فهم صورة الشيطان الأعظم . فالشيطان في المسيحية كائن ذو شر قاهر على حين أنه في الإسلام كائن يمكن ترويضه والتغلب عليه حتى إن القرآن الكريم يومئ أنه حتى الشيطان يمكن أن يتلقى المغفرة في اليوم الآخر ، مما يدل على الثقة في قوة الخير الإلهي الغلاب . والذين أسموا أمريكا الشيطان الأعظم من الإيرانيين لم يقصدوا بالقول أن شر الولايات المتحدة شر شيطاني (بالمعنى المسيحي) ، بل قصدوا شيئاً أكثر تحديداً فالشيطان الذي يغوي البشر في مخيلة الشيعة الشعبية مخلوق مثير

للسخرية لا يستطيع، بشكل مزمن، تقدير القيم الروحانية للعالم غير المرئي. ففي إحدى القصص، يقال إن الشيطان اشتكى إلى الله تمييزه للبشر، إلا أنه خُدع بسهولة حينما منحه الله ميزات أقل قدراً بكثير. حيث أوكل إليه السطوة على المنجمين، وأصبحت البازارات مسجده والحمامات العامة موطنه. وأبهجه ذلك. وبدلاً من أن يسعى إلى الله أخذ يسعى إلى الخمر والنساء. ومن ثم، فهو مخلوق تافه بشكل لا براء منه لأنه يوقع به دائماً في مناطق العالم الظاهر، ولا يستطيع رؤية بعد أعمق، أو أكثر أهمية، للوجود. وكانت البارات، والكازينوهات، ومنطقة شمال طهران المسممة بالغرب العلماني، تمثل المنطق الأمريكي الذى كان يبدو أنه يتجاهل، إرادياً، الحقائق الباطنة، التى هى وحدها، ما يضفي المعنى على الحياة. هذا بالإضافة إلى أن أمريكا «الشيطان» قد أغوت الشاه بعيداً عن القيم الحقة للإسلام وجذبته إلى حياة العلمانية التافهة.

وتحرك الشيعة الإيرانيين دائماً عاطفتان: عاطفة العدالة الاجتماعية وعاطفة «الغيب». وعلى حين أن الشعوب الغربية طورت، على مر القرون، منطقاً عقلانياً تركز كلية على العالم الطبيعي الذى تدركه الحواس، احتضن الشيعة الإيرانيون، مثل غيرهم من الشعوب ما قبل الحديثة، حساً بالعالم الباطن تستدعيه العبادات والأسطورة. وخلال الثورة البيضاء، حصل الإيرانيون على الكهرباء والمواصلات الحديثة، إلا أن الإحياء الدينى فى البلاد، أوضح لأناس كثيرين، أن تلك الإنجازات الظاهرة كانت غير كافية. فقد كان التحديث سطحياً ومتطرفا فى سرعته. وكان إيرانيون كثيرون مازالوا جوعى للباطن حيث شعروا أنه لا قيمة لحياتهم بدونه. وكما بين الأنثروبولوجى الأمريكى، ويليام بيمان، أن الإيرانى الذى يغامره الحس أنه قد أوقع به على السطح المادى للحياة يشعر وأنه قد فقد روحه. والدافع إلى حياة داخلية نقية مازال ذا قيمة عظمى فى المجتمع الإيرانى لدرجة أن أعظم ما يمدح به شخص هو أن يقال له إن «باطنه أو باطنها وظاهره أو ظاهرها متطابقان». ويشعر إيرانيون كثيرون بالضياع إذا فقدوا الشعور القوى بما هو روحانى. كما اقتنع البعض أثناء الثورة البيضاء أن مجتمعهم المسمم بالغرب قد سممته أيضاً المادية والبضائع الاستهلاكية ووسائل الترفيه الغربية، وفرض قيم أجنبية، والأكثر من هذا، هو أن الشاه بدا مصمماً، بمساعدة الولايات المتحدة، على تدمير الإسلام

مصدر روحانية الأمة. فقد نفى الخميني، وأغلق المدرسة الفايزية، وأهان رجال الدين، واقتطع من مصادر دخولهم، وقتل طلاب الفقه.

ولم تكن الثورة الإيرانية مجرد ثورة سياسية. فمما لا شك فيه أن نظام الشاه الشمولي المتعسف والمأزق الاقتصادي كانا من الأمور الحاسمة: ولم تكن لتحدث ثورة في غيابها. وقد لحق كثيرون من الإيرانيين، فيما بعد، بالعلماء لمجرد التخلص من الشاه. ولم تكن الثورة لتنجح بدون هؤلاء. بيد أن الثورة كانت ثورة على المنطق العلماني الذى استبعد الدين حتى إن كثيراً من الإيرانيين شعروا أن ذلك المنطق كان يفرض عليهم بغير إرادتهم. وتم التعبير عن هذا بشكل تصويرى بأن سميت الولايات المتحدة الشيطان الأعظم. وقد اعتقد الكثيرون، خطأ كان أم صواباً، أنه لولا دعم الولايات المتحدة الحار للشاه، لم يكن له أن يسلك السلوك الذى انتهجه. وكانوا يعلمون أن الأمريكيين يفخرون بنظامهم العلمانى الذى يفصل الدين عن الدولة بشكل إرادى. وكانوا يعلمون أيضاً أن غربيين كثيرين يعتقدون أن التركيز القصرى على الظاهر أمر ضرورى جدير بالثناء. والنتيجة، كما رأوها، حياة ملذات ليلية غاوية في شمال طهران. وأيضاً كان الإيرانيون يعلمون أن كثيرين من الأمريكيين متدينون إلا أن عقيدتهم غير مفهومة لهم. فمثلاً، لم يكن «باطن» و«ظاهر» جيمى كارتر متماثلين. كما استعصى عليهم فهم استمرار الرئيس الأمريكى فى دعم حاكم كان قد بدأ فى ارتكاب المذابح ضد شعبه بحلول عام ١٩٧٨. وقال آية الله منتظرى فى حوار معه بعد الثورة «لم نتوقع أن يدافع كارتر عن الشاه لأنه رجل متدين رفع شعار الدفاع عن حقوق الإنسان. فكيف يتأتى له، وهو الإنسان الورع، أن يدافع عن الشاه؟»

ولم يكن باستطاعة كارتر أن يتلبس دور الشرير بشكل كامل أكثر مما فعله لدى زيارته الشاه ليلة رأس السنة خلال شهر محرم المقدس من أجل تعزيز نظامه. وبدت الولايات المتحدة، فى السنة التالية المضطربة، السبب الأول فى مشاكل إيران الروحانية والاقتصادية والسياسية. وكانت كتابات الحائط فى الشوارع تماهى بين كارتر ويزيد وبين الشاه وشمير، قائد الجيش الذى بعث به يزيد ليقتل الحسين وجيشه الصغير وأيضاً، فى سلسلة من الرسومات صُوِّر الخمينى كموسى

والشاه كفرعون، وكارتر الصنم الذى عبده فرعون / الشاه فقد اعتقد الناس أن أمريكا أفسدت الشاه، وأن الخمينى، الذى كان النور الشيعى يغمره أكثر من أى وقت مضى، يمثل البديل الإسلامى للديكتاتورية غير المقدسة القائمة.

وفى آخر شهر محرم لعام ١٩٧٨، تلبس الشاه مرة أخرى دور عدو الشيعة. فقد نشرت صحيفة إطلاعات شبه الرسمية، مقالاً قُذف فيه الخمينى ودعته فيه مغامراً دون عقيدة، وادعت أنه على صلة بمراكز الكلونيالية، وأنه قد عاش حياة مبتذلة وعمل جاسوساً لبريطانيا، وأنه حتى ذلك الحين، كان فى خدمة البريطانيين الذين يسعون إلى تقويض الثورة البيضاء. وكانت تلك الحملة البذيئة الفاجرة خطأ قاتلاً من قِبل الشاه. فخرج فى اليوم التالى أربعة آلاف طالب إلى شوارع قم وطالبوا بعودة دستور ١٩٠٦ وحرية التعبير والإفراج عن المعتقلين السياسيين وإعادة فتح المدرسة الفايزية والسماح للخمينى بالعودة إلى إيران. وكانت النتيجة مذبحة لهم إذ فتحت الشرطة نيرانها على المتظاهرين العزل. وطبقاً للعلماء، لاقى ٧٠ طالباً حتفهم (رغم أن النظام ادعى أن عشرة فقط قد قتلوا). وكان ذلك أكثر الأيام دموية فى إيران منذ اضطرابات عام ١٩٦٣. أما بالنسبة للشاه، فكان بداية النهاية. وكما أوضح ويليام بيمان، فباستطاعة الإيرانيين التغاضى عن الكثير، بيد أنه بإمكان فعل خيانة واحد التسبب فى القطيعة فى العلاقات الشخصية والسياسية وعلاقات الأعمال. وبمجرد تخطى هذا الخط، لا يصبح ثمة طريق للعودة. وبالنسبة لملايين الإيرانيين، كان الشاه قد تخطى هذا الفاصل حينما أمر السافاك بإطلاق النار على المتظاهرين فى قم. واستجاب الإيرانيون للمذبحة بغضب خالص. وبدأت الثورة.

وكان المفكرون والكُتَّاب والمحامون ورجال الأعمال قد قادوا المعارضة فى الأشهر الأخيرة السابقة. إلا أن القيادة انتقلت إلى العلماء فى يناير عقب هجمة الشاه الشرسة على الطلبة. وكانت تلك المذبحة صادمة لدرجة أدت إلى أن يتخلى آية الله شريعات مادارى عن روحانيته المعتادة ويدين إطلاق النار بأكثر العبارات عنفاً. وكان هذا بمثابة إشارة إلى العلماء فى جميع أنحاء البلاد. ولم يكن ثمة ما أُعدِّت له الخطط والترتيبات المسبقة. ولم يحدث أن أصدر الخمينى تعليمات

استراتيجية من النجف، إلا أنه كان من الواضح المحرك غير المرئى للثورة وملهمها منذ نشر مقالة إطلاعات. وتركزت المعركة حول مراسم الحداد التقليدية فى مناسبة اليوم الأربعين بعد الوفاة. وكانت تلك المناسبات تنقلب إلى مظاهرات ضد الحكومة تقع فيها مزيد من أعمال القتل، لتُنظم بعد أربعين يوماً آخرين مظاهرات أخرى فى ذكرى من استشهدوا، وهكذا دواليك. واكتسبت الثورة زخماً وتدفقاً لا سبيل لوقفهما، وكانت الأيام الأربعون التى تفصل المظاهرات عن بعضها تتيح الوقت للقادة لنشر الأنباء. وفى الموعد المحدد، كانت الجماهير تعلم بدقة مواعيد التجمع دون أية حاجة للتخطيط المنظم أو الإعلان.

وهكذا، وفى ١٨ فبراير، أى بعد مذبحة قم بأربعين يوماً، تدفقت الحشود التى أتت لتحيي الذكرى، يقودها العلماء وتجار البازارات فى شوارع مدن إيران الرئيسية كى يندبوا الموتى. وكانت الطالبات المحجبات، كدلالة مهمة عن الانفصال عن النظام، ونساء البازارات اللاتى يرتدين الشادورات، كثيراً ما يقدن المواكب كما لو كن يتحدين الشرطة أن تطلق النيران عليهن. إلا أن الشرطة أطلقت النيران، وسقط مزيد من الشهداء. وكانت المواجهة أكثر عنفاً بشكل خاص فى مدينة تبريز حيث بلغ عدد الضحايا من المتظاهرين ما يربو على مائة شهيد وألقى القبض على ستمائة شخص. وهناك أيضاً، انفصل بعض الشباب عن الموكب وهاجموا دور السينما والبنوك ومتاجر الخمور (رموز الشيطان الأعظم) لكنهم لم يهاجموا الأشخاص. وبعد مرور أربعين يوماً آخرين، أى يوم ٣٠ مارس، خرجت الجماهير إلى الشوارع لإعلان الحداد على شهداء تبريز. وبلغ عدد الضحايا فى هذه المناسبة ما يقرب من مائة شخص قتلوا برصاص الشرطة فى مدينة يزد وهم يغادرون المساجد. وفى ٨ مايو خرجت المسيرات فى ذكرى الأربعين لشهداء يزد. وتكدست السجون بالمعتقلين السياسيين، وكشف عدد القتلى عن العدوان الفاضح لنظام انقلب على شعبه.

وكان هذا هو اليوم الأعظم للأحزان. فحمل المتظاهرون اللافتات التى كتب عليها «كربلاء فى كل مكان» و«عاشوراء فى كل يوم». ويعنى لفظ شهيد بالعربية «من يشهد»، كما هو الحال فى المسيحية: أى أن المتظاهرين الذين قتلوا كانوا

شهوداً على وجوب حرب الطغاة مثلما فعل الإمام الحسين، وأيضاً على وجوب الدفاع عن قيم العالم الروحانى غير المرئى الذى بدا النظام مصمماً على انتهاكها. وتحدث الناس عن الثورة كخبرة تطهير وتغيير، وشعروا أنهم كانوا يطهرون أنفسهم من سم تسبب فى إعاقتهم، وأنهم بهذا الجهاد، يعودون إلى أنفسهم. ولم تكن هذه ثورة تستغل الدين لأسباب سياسية. بل إنها استقت معناها وتوجهاتها من الأساطير والروحانيات الشيعية، خاصة بين الفقراء وغير المتعلمين الذين لم تحركهم الأيديولوجيا العلمانية الخالصة.

وخلال شهرى يونيو ويوليو أتى الشاه ببعض التنازلات، فوعد بإجراء انتخابات حرة وإعادة نظام تعددية الأحزاب. وهدأت المظاهرات أثناء تلك الفترة وسادت حالة من الكمون. وافترض المفكرون والعلمانيون من ذوى التعليم الغربى الذين لم يكونوا قد شاركوا فى مواكب الحداد، رغم أنهم دعموا المتظاهرين ضد النظام، أنه قد تم كسب المعركة. إلا أنه فى يوم ١٩ أغسطس الذى يوافق الذكرى الخامسة والعشرين لاستعادة أسرة بهلوى للعرش عام ١٩٥٣، حدثت هجمة بالمواد الحارقة على مبنى سينما ركس فى عبدان قتل فيها أربعمائة شخص ووجه الاتهام فوراً للسافاك. واشترك فى تشييع الجنازة عشرة آلاف شخص وهم ينشدون «الموت للشاه! أحرقوه». وفى لوس أنجيليس وواشنطن ولاهاى، نظم الطلبة الإيرانيون مظاهرات ضخمة ضد الشاه. وأتى الشاه بمزيد من التنازلات، وأصبحت مناقشات المجلس أكثر حرية وسمح بالمظاهرات النظامية، وأغلقت بعض الكازينوهات، وأعيد التقويم الإسلامى.

إلا أن الوقت كان قد تأخر. فخلال الأسبوع الأخير فى رمضان، حين يقضى الناس معظم الوقت فى التهجد فى المساجد، قامت مظاهرات فى أربع وعشرين مدينة إيرانية كان ضحاياها ما بين خمسين ومائة قتيل. ويوم ٤ سبتمبر، آخر أيام شهر رمضان، قامت مظاهرة سلمية ضخمة فى طهران. وسجد الناس مصلين فى الشوارع، وقاموا بتوزيع الأزهار على الجنود. ولأول مرة، لم يفتح الجيش والشرطة النيران على المتظاهرين. وفى هذه المناسبة، حدث تطور هام حيث بدأت الطبقات الوسطى تشارك فى المظاهرات. وسارت مجموعة صغيرة من المتظاهرين فى

الشوارع وهم يرددون «الاستقلال، الحرية، الحكومة الإسلامية». وفي ٧ سبتمبر، سار عرض ضخم من شمال طهران إلى مبنى البرلمان وهم يحملون صوراً ضخمة للخميني وشريعتي، وطالبوا بنهاية لحكم بهلوى وبحكومة إسلامية. وكان المفكرون من خارج المؤسسة الدينية مثل شريعتي وبازرجان وبني صدر قد أعدوا النخبة ذات التعليم الغربي لإمكانية حكم إسلامي حديث. ورغم اختلاف آرائهم عن آراء الخميني كان بإمكان ليبراليي الطبقات الوسطى أن يروا أن له دعماً قاعدياً لم يتمكنوا هم منه أبداً، وكانوا على استعداد لمشاركته كي يتخلصوا من الشاه. فقد كانت تجربة الحكم العلماني في إيران كارثية، وكانت الطبقات الوسطى على استعداد لتجربة شيء مختلف.

وانتهى الأمر بالنسبة للشاه بمجرد هجر الطبقات الوسطى له. ولابد وأنه أدرك الخطر. فأعلن قانون الطوارئ في السادسة من صباح الجمعة الموافق ٨ سبتمبر. وحظرت التجمعات الكبيرة من أي نوع. إلا أن العشرين ألف متظاهر الذين كانوا قد تجمعوا في ميدان جاله لمسيرة سلمية لم يعرفوا بهذا. وحينما رفضوا التفرق، فتح الجنود النيران عليهم مما أدى إلى مقتل ما يقرب من تسعمائة شخص. واندفعت الحشود الغاضبة إلى الشوارع عقب المذبحة. وأقاموا المتاريس وأحرقوا المباني بينما كان الجنود يطلقون النيران عليهم من الدبابات. وفي الساعة الثامنة من يوم الأحد الموافق ١٠ سبتمبر، هاتف الرئيس كارتر الشاه من كامب دافيد ليؤكد له دعمه. وبعد ساعات قليلة صادق بيان من البيت الأبيض على حدوث المكالمة وأكد على العلاقة الخاصة بين الولايات المتحدة وإيران. وقال التقرير إنه رغم أسف الرئيس لما حدث من قتل في ميدان جاله، فإنه يأمل أن تستمر سيرورة الليبرالية السياسية التي بدأها الشاه.

إلا أنه حتى دعم الشيطان الأكبر لم يعد بإمكانه إنقاذ الشاه، وقام عمال البترول بالإضراب، وبنهاية أكتوبر، تقلص الإنتاج إلى نسبة ٢٨٪ من معدله السابق. وبدأ الفدائيون التي كانت هجماتهم قد هدأت في السنوات الأخيرة في الهجوم على القادة العسكريين والوزراء، وفي ٤ نوفمبر، أنزل الطلبة تمثال الشاه عن قاعدته في مدخل جامعة طهران. وأغلقت البازارات يوم ٥ نوفمبر، وهاجم

الطلبة السفارة البريطانية ومكاتب شركات الطيران الأمريكية، ودور السينما ومتاجر الخمور، وفي هذه المرة لم يتدخل الجيش.

وكانت حكومة العراق قد قامت بطرد الخميني، استجابه لضغط من طهران، حيث انتقل للإقامة في باريس. وهناك زاره ممثلون للجبهة القومية التي كان قد تم إحياؤها، وأصدروا بياناً بأنهم، والخميني، ملتزمون بإعادة دستور عام ١٩٠٦. وفي ٢ ديسمبر، ومع اقتراب محرم، أصدر الخميني تعليماته بأن يقوم الناس بالتظاهر ضد النظام بدلاً من عرض مشاهد الآلام وإقامة الروضات وتسيير المواكب في ذكرى استشهاد الحسين. وكانت الإمكانات الراديكالية لتلك الطقوس الدينية قد وصلت حد التمجيد الأقصى. فقام الرجال، في الليالي الأولى من محرم، بارتداء أكفنتهم، رمزاً لاستعدادهم للاستشهاد، وهرولوا في الشوارع متحدين حظر التجول الحكومي. وردد آخرون شعارات معادية للشاه من مكبرات الصوت على أسطح المنازل. وادعت محطة الـ ب ب سي أن سبعين شخصاً قد قتلوا على أيدى الشرطة والجيش في تلك الأيام القلائل فقط. وفي ٨ ديسمبر، تجمع ستة آلاف شخص عند مقبرة بجست. إى. زهرة جنوب طهران، حيث دفن الكثير من شهداء الثورة وأخذوا يصيحون «الموت للشاه». وسار عشرون ألف شخص في شوارع أصفهان، ثم قاموا بمهاجمة البنوك ودور السينما والعمارات التي يسكنها الفنيون الأمريكيون. ثم قاد آية الله طلقاني الذى كان قد تم الإفراج عنه لتوه يوم ٩ ديسمبر، أي ليلة عاشوراء، مسيرة سلمية رائعة، طافت بشوارع طهران لمدة ست ساعات واشترك فيها ما بين ٣٠٠,٠٠٠ ونصف مليون شخص ساروا بهدوء في مجموعات عرضية مؤلفة من أربع أشخاص. وخرجت مظاهرات سلمية أخرى في تبريز وقم وأصفهان والمشد.

وفي يوم عاشوراء ذاته، حدثت مسيرة أكبر في طهران استمرت ثماني ساعات وشارك فيها ما يقرب من مليوني شخص. وحمل المتظاهرون أعلاماً خضراء وحمراء وسوداء ترمز على التوالي إلى الإسلام والشهادة والشيعة وتخللها لافتات كتب عليها «سنقتل طاغية إيران» و«سندمر قوة اليانكي (لفظ دارج يعني الأمريكيين)». وكان ثمة ثقة تتنامى، أن شعب إيران، وقد اتحد كما لم يسبق له

من قبل، سيتمكن بالفعل من التخلص من دولة بهلوى. وشعر الكثيرون وكأن الإمام الحسين نفسه كان يقودهم إلى المعركة فى يوم عاشوراء ذاك، وأن الخمينى كان يرشدهم عن بُعد مثل الإمام الغائب. وتم اتخاذ قرار بعد المظاهرة، فقد دُعى الخمينى لأن يصبح القائد الجديد لإيران، وحُث الإيرانيون على التعاون معاً حتى يستطيعوا الإطاحة بالشاه.

وبعد ثلاثة أيام، حاول الجيش تنظيم مظاهرة مؤيدة للشاه كانت فيها المصادمات بين الثوار والعسكر أشد عنفاً. وقام الشاه بجهد أخير للتهدئة، حيث عين شاهبور بختيارى، وهو ليبرالى معروف، لتكوين حكومة دستورية. ووعد الشاه بحل السافاك وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين، وإحداث تغييرات جذرية فى سياساته الاقتصادية والخارجية. إلا أن هذا جاء متأخراً عاماً كاملاً: فقد كان الناس قد سمعوا وعوداً كثيرة أتت تحت ضغط الشدة، لدرجة أن العروض الجديدة لم تلق أية مصداقية. وأعلن الخمينى يوم ٣٠ ديسمبر (الذى وافق الذكرى الأولى لمذبحة قم حسب التقويم الإسلامى) يوماً للحداد. وسقط مزيد من القتلى فى المشد وطهران وكازرين. وعرضت صور الشهداء الأواخر إلى جانب صور الخمينى. وفى يوم ٢٣ ديسمبر، حينما قام الجنود بتمزيق صور الخمينى فى المشد، قامت مشادة قتل فيها ١٢ مدنياً. وفى الحال، تجمعت الحشود فى تلك البقعة وساروا باتجاه الجنود بقيادة شباب كانوا على استعداد للتضحية بحياتهم. وبدأ الجيش فى التراجع، بينما كان الجنود يوجهون الطلقات إلى الأرض ليحولوا بينهم وبين المتظاهرين. وفى اليوم التالى، خرجت عشرات الآلاف إلى الشوارع للاحتجاج على أعمال القتل تلك.

وانتهى الأمر بحلول منتصف شهر يناير حيث تفاوض رئيس الوزراء بختيار فى أمر رحيل الشاه الذى أعلن أنه رحيل مؤقت، منعاً للإحراج. وسافرت العائلة المالكة إلى مصر حيث آواهم أنور السادات. وحاول بختيار الحيلولة دون الثورة بأن أمر بالإفراج عن المعتقلين السياسيين وحل السافاك ومنع البترول عن إسرائيل وجنوب إفريقيا، ووعد بإعادة النظر فى العقود الأجنبية وخفض نفقات التسلح بدرجة كبيرة. إلا أن الوقت كان قد فات. فقد كانت الجماهير تنادى بعودة الرجل

الذى أسموه إمامهم. وفى ١ فبراير عام ١٩٧٩ أجبر بختيار على دعوة الخمينى للعودة.

وكان وصول الخمينى إلى إيران أحد تلك الأحداث الرمزية التى تماثل الهجوم على الباستيل والتى تبدو وأنها تغير العالم إلى الأبد. فالنسبة لليبراليين العلمانيين الملتزمين داخل وخارج إيران، كانت تلك لحظة مظلمة، وانتصاراً للشعوذة على العقلانية. إلا أنه بالنسبة لمسلمين كثيرين، سنيين وشيعيين، والذين كانوا لمدة طويلة قد خشوا القضاء على الإسلام، فقد بدا هذا انقلاباً مضيئاً. أما بالنسبة لبعض الشيعة الإيرانيين، فقد بدت عودة الخمينى معجزة، وكما هو محتم، ماثلت فى مخيلتهم عودة الإمام الغائب. وبينما كان الخمينى يركب سيارته فى أنحاء طهران، تعالت صيحات الجماهير مرددة «الإمام الخمينى»، وكلهم ثقة بانبثاق عهد جديد من العدالة، وأثار استعمال لقب الإمام غضب المجتهدين من ذوى المراتب العليا وأكدوا رسمياً أن الخمينى ليس هو الإمام الغائب. بيد أنه، وبغض النظر عن الخط الرسمى، فقد كان الخمينى بالنسبة للملايين إماماً إلى يوم وفاته إذ بدت حياته وتاريخه برهاناً ساطعاً على أن المقدس كان حاضراً ونشطاً فى التاريخ رغم كل شيء. ومثل الثورة نفسها بدا الأمر وكأن الخمينى قد جعل من الأسطورة القديمة حقيقة واقعة.

وكان طه حجازى قد نشر قبل عودة الخمينى بيومين قصيدة بعنوان «يوم يعود الإمام» عبرت عن توق كثير من الإيرانيين، وتطلع فيها إلى الإخوة العالمية. فلن يكذب أحد، ولن تكون هناك حاجة لإغلاق الأبواب خوفاً من اللصوص، وسيتقاسم الجميع الطعام:

الإمام يجب أن يعود

حتى يتبوأ الحق العرش

وحتى يمحى الشر والخيانة والكراهية

من وجه الزمن

حين يعود الإمام

ستتحرر إيران ـ هذه الأم الجريحة المنكسرة

إلى الأبد

من قيود الطغيان والجهل

وأغلال النهب والتعذيب والمعتقل

وكان الخميني يحب ترديد حديث الرسول عن العودة من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، أي أن المعركة الأشد صعوبة وحسماً وصرامة ليست جسدية بل تتمثل في قهر النفس، وتنفيذ العدالة والقيم الإسلامية الحقة في المجتمع. ولابد أن الخميني قد أدرك، لدى عودته إلى طهران، أن الجهاد الأصغر قد انتهى وأن الجهاد الأعظم، الأشد مشقة بقدر لا متناه، كان وشيك البدء.

أما الإحياء الأصولي في الولايات المتحدة في أواخر السبعينيات فكان أقل إثارة بكثير حيث لم يكن البروتستانت الأمريكيون بحاجة للإتيان بمثل تلك الأفعال المتطرفة. فلم يكونوا كاليهود مطاردين بذكريات عن الهلوكوست والإبادة، ولا ضحايا قمع سياسي واقتصادي مثل المسلمين. فقد شعروا بالاغتراب عن الثقافة الحديثة العلمانية، إلا أن قادتهم، على الأقل، كانوا يتمتعون بالازدهار والنجاح الذي سيصبح، فيما بعد، إحدى مشاكلهم. فرغم اقتناعهم بأنهم غرباء، كان الأصوليون البروتستانت يشعرون بالانتماء الشديد في أمريكا. ففي الولايات المتحدة، كانت الديموقراطية مؤسسة تأسيساً راسخاً، وكان باستطاعتهم الجهر بآرائهم بحرية دون خشية القمع، وأيضاً استعمال المؤسسات الديموقراطية من أجل دعم قضيتهم. إلا أن الأصوليين، كما رأينا، بدءوا يشعرون في أواخر السبعينيات أن عليهم أن يكونوا نشطاء سياسياً بدلاً من الانسحاب من المجتمع، كما كانت سياستهم طوال ما يقارب الخمسين عاماً. وشعروا أن لديهم فرصة التأثير ووضع أمريكا على المسار القويم. وأصبح من الواضح إمكان تعبئة جماهير من الناخبين الإنجيليين بشأن قضايا مثل قيم الأسرة، والإجهاض، والتعليم الديني. ورغم أن المخاوف القديمة ظلت قائمة كان هناك أيضاً شعور جديد بالثقة.

وكان رمز الإحياء الأصولي هذا هو جماعة «الغالبية الأخلاقية» التي أنشئت عام

١٩٧٩ بقيادة چيرى فولويل رغم أن الإلهام الأصلى للجماعة لم يكن مصدره الأصوليين أنفسهم بل عدداً من لجان العمل السياسى. فقد كان ريتشارد ڤيجنرى وهاوارد فيلبس وپول ويريتش قد أصابهم الإحباط من الحزب الجمهورى وشعروا بالاغتراب حتى عن رونالد ريجان الذى اختار الليبرالى ريتشارد شويكر زميلاً له فى حملته الانتخابية للرئاسة. وكانوا يريدون، وهم المحافظون، خاصة بشأن قضايا مثل الدفاع وتقليل تدخل الحكومة فى الاقتصاد، أن ينشئوا غالبية محافظة جديدة لمجابهة الليبرالية الأخلاقية والاجتماعية التى دخلت الحياة الأمريكية العامة والخاصة فى الستينيات. وكانوا قد تبينوا قوة البروتستانت الإنجيليين والأصوليين. ورأوا فى فولويل ضالتهم المنشودة الذى يحقق احتياجاتهم. فقد كان لديه بالفعل جمهور انتخابى ضخم جاهز له أسسه الراسخة فى كنيسته وفى كلية ليبرتى، وأيضاً جمهوره التليفزيونى. وبالمثل، كان الأصوليون الآخرون الذين قد صاروا مرموقين فى جماعة «الغالبية الأخلاقية» مثل تيم لاهاى وجريج ديكسون، قد أنشئوا أيضاً كنائس «سوبر»، ويتمتعون بقدر هام من الاستقلال ولا يخشون لوماً من أية طائفة. وكان هؤلاء على اتصال وثيق ببعضهم البعض إذ إن جميعهم تقريباً، كانوا معماديين، وزملاء فى جماعة «الإنجيليين المعماديين».

ولم تقصر «الغالبية الأخلاقية» نفسها على الأصوليين. فقد أراد القادة التعاون مع آخرين ممن يشاركونهم آراءهم عن القضايا الأخلاقية والسياسية ليوجدوا تجمعاً لكل المحافظين فى أمريكا. ورأوا أنه إن كان للجماعة الجديدة أن تترك أثراً هاماً، فلابد أن يدعمها من يشاركونهم الرأى من الروم الكاثوليك وأتباع الكنيسة الخمسينية Pentecostals وطائفة المورمونز واليهود العلمانيين حيث إن ١٥٪ فقط من سكان الولايات المتحدة ينتمون إلى طائفة البروتستانت الإنجيليين. ولأول مرة، وتحت إلحاح الاعتبارات البرجماتية، شعر الأصوليون أنهم مجبرون على نبذ توجههم الانفصالى وترك معاقلهم واعتناق تعددية الحياة الحديثة. وانعكس هذا على القيادة إذ تكونت من الأصوليين فولويل ولاهاى وديكسون وپوب بلينجتون، وضمت يهوداً مثل پول ويريتش وكان هوارد فليبس وريتشارد ڤيجنرى من الكاثوليك. وتسببت هذه التعددية فى فقدان دعم الأصوليين المسيحيين لهم. فمثلاً أطلق پوب جونز II على فولويل صفة «أخطر رجل فى أمريكا». غير أن

المساندة الشعبية لجماعة «الغالبية الأخلاقية» ظل يهيمن عليها البروتستانت. وعلى المستوى الشعبى، كان التعاطف معها مركزاً فى الجنوب، كما أن الحركة لم تلق سوى استجابة ضعيفة خارج نطاق الـ WASP (السكان الأنجلوساكسونيين البيض) فقد كان بإمكان الكاثوليك المحافظين تأييد موقف «الغالبية الأخلاقية» من الإجهاض وحقوق المثليين والإعفاء الضريبى للمدارس المستقلة. إلا أن الكثيرين منهم لم يستطيعوا نسيان كراهية الأصوليين التقليدية للروم الكاثوليك.

ومن نفس المنطلق، كان الكثير من اليهود والمعمدانيين وأتباع الكنيسة الخمسينية Pentecostals ينفرون من التوجهات الإثنية لمعظم قادة الحركة ورعاتها. فمثلاً، كان السناتور چيس هولمز معارضاً ملتزماً لحركة الحقوق المدنية.

ولم تكن رسالة «الغالبية الأخلاقية» جديدة. فقد كانت إعلاناً للحرب على المؤسسة الليبرالية ومعركة من أجل مستقبل أمريكا. فقد كان الأعضاء يؤمنون أن ثقافة أمريكا يجب أن تكون دينية وأن يُملى الإنجيل سياستها. بيد أنها أصبحت منحلة فقد هيمنت الصفوة العلمانية التى تركزت على الشاطئ الشرقى على الحياة السياسية والثقافية بعد الحرب العالمية الثانية. وأصبح هؤلاء الليبراليون «أقلية لا أخلاقية» طبقاً لفولويل. وعلى المحافظين ألا ينظروا إلى أنفسهم على أنهم مجموعة رجعية هامشية إذ إنهم حقاً يمثلون الأغلبية، وعليهم القتال للحفاظ على القيم الموروثة. وادعى تيم لاهاى أن «هناك ملايين منا ـ وفقط حفنة منهم». كما أخبر پات روبرتسون جمهوراً من مستمعيه أن «لدينا أصواتاً كافية من البروتستانت والكاثوليك فى هذا البلد، وسنتولى الأمور حينما يقول الناس إن لدينا العدد الكافى».

وبدأ بعض الأصوليين، فى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، يعيدون النظر فى تشاؤمهم قبل الألفى القديم. فرغم أن العالم محكوم عليه بالفناء، إلا أن على المسيحيين واجب تنصير العالم ونشر البشارة، وضمان أن تصل إلى أكبر عدد ممكن. وفى حالة اتخاذ المسيحيين الخطوات اللازمة، سيُرجأ تنفيذ القضاء على العالم إلى يوم «الفصل». وفى هذا الصدد، تساءل فولويل عام ١٩٨٠ قائلاً:

«هل ثمة أمل لبلدنا فى ساعة الزمن القديم للإنجيل؟ أعتقد هذا. فإننى أومن أننا

نحن المسيحيين، وعن طريق إيماننا بالله وصلاواتنا، سنقود المعركة لتجريم الإجهاض الذى يعتبر قتلاً حسب الطلب، بنفس الأسلوب الذى نتخذ به موقفنا ضد ثقافة البورنو، وتجارة المخدرات، وانهيار الأسرة التقليدية فى أمريكا، والإعلاء من شأن الزيجات المثلية. كما أننا نتخذ موقفاً قوياً مع الدفاع القومى كى تبقى هذه البلدة وكى يعرف أطفالنا أمريكا التى عرفناها.. وأعتقد أن هناك أمل أن يبارك الرب أمريكا مرة أخرى».

فقد اتخذ الأصوليون، من خلال ما أصبح يعرف بعد وقت قصير باليمين المسيحى الجديد، موقف الهجوم بعد خمسين عاماً من الانسحاب السلبى؛ إلا أنهم كانوا يسبحون ضد الزمن أكثر من كونهم معه. فلم يكن الجميع مرتبطين «بالغالبية الأخلاقية» أو حتى متفقين معها. إلا أن هؤلاء المسيحيين القتاليين الجدد كانوا ضد الإجهاض وضد حقوق الشواذ والمخدرات. وكانوا معارضين متشددين لأى تقارب مع الاتحاد السوفييتى الذى كانوا ينظرون إليه على أنه مملكة شيطانية. واعتقد الإنجيلى المتلفز چيمس روبيسون أن «تعليم السلام قبل عودة المسيح هرطقة.. إن هذا ضد كلمة الرب؛ إنه المسيح الدجال». وكانت أجندة «الغالبية الأخلاقية» واليمين المسيحى الجديد أجندة رفض، أو حرباً صليبية ضد شر مستطير يهدد بسحق أمريكا.

وفى ضوء ما حدث لاحقاً، فقد كان التأكيد على الجنسانية أمراً هاماً. فرغم أن اهتمام اليمين المسيحى الجديد بمركز المرأة كان مثل اهتمام الإسلاميين به، إلا أن رؤيتهم للموقف كان يحركها الرعب بدرجة أكبر كثيراً. فقد بعثت حركات تحرر النساء فى نفوس الأصوليين، رجالاً ونساء الخوف العميق. فرأى فيليس شلافلى، أحد قادة «الغالبية الأخلاقية» الروم الكاثوليك أن النسوية «مرض، وهى سبب شرور العالم جميعها. فمنذ أن عصت حواء الرب، وسعت إلى تحررها، أتت النسوية بالخطيئة إلى العالم ومعها الخوف والمرض والكراهية والخطر والعنف وكل أنواع القبح». ورأى التعديل الدستورى المقترح بشأن الحقوق المتساوية مؤامرة من الحكومة لفرض ضرائب أعلى، وحضانات أطفال على غرار السوفييت و«فدرلة لكل أوجه الحياة الباقية». ورأت، بفرلى لاهاى ا لنسوية «أكثر من مرض»، وأنها،

كشأن له أساسه فى الماركسية، والتعاليم الإنسانية «فلسفة للموت.. فإن النسويات الراديكاليات مدمرات للذات ويحاولن أيضاً قتل ثقافة كاملة». وحثت النساء المسيحيات أن يتخذن خطوات نشطة كى «يدفعن بأزواجهن إلى وسط المسرح ويعدن تثقيف أنفسهن فى التضحية بالذات الأنثوية». إذ إن من واجبهن «إنقاذ مجتمعنا» والأخذ بيد «المدنية والبشرية لدخول القرن الحادى والعشرين». ومن الواضح، أن الجمع بين النسوية والشرور الأخرى التى طاردت الخيال الأصولى، هو دليل على خوف من المؤامرة، إذ إنهم ربطوا بين نقاء مجتمعهم وفرص بقائه وبين استمرار الوضع المأثور التقليدى للمرأة.

وبدا الأمر وكأن الأصوليين والمسيحيين المحافظين من معظم الطوائف شعروا أن القوى الشريرة للإنسانية العلمانية قد جردتهم من رجولتهم (أخصتهم) فقد عانوا من قلق عميق من العجز الذكورى، وفى «فعل الزواج: جمال الحب الجنسى» الذى كان كتيباً جنسياً حقق أفضل المبيعات عام ١٩٧٦، تباكى تيم وبفرلى لاهاى قائلين إن الرجال المحدثين أقل «يقيناً بكثير بشأن ذكورتهم عما كان عليه الأمر من قبل». فالرجال يعانون من العجز والاضطراب الجنسى، ويساورهم القلق بشأن إرضاء زوجاتهم، ودرجة جودة ممارساتهم مقارنة بغيرهم من الرجال. ويرجع هذا إلى تأكيد الذات الجديد من قبل النساء. فقد أصابت العدوى بهذا الڤيروس الثقافى حتى الأصوليات منهن. ونتيجة لهذا أصبح الرجال «مخنثين أو حتى أخصياء» ويمثل هذا التوجه الطبقة التحتية لكراهية الأصوليين للمثلية، التى نظروا إليها، هى والنسوية، كوباء وسبب فى ذواء أمريكا. ورعد جيمس روبيسون، الذى أصبح مشهوراً بهجومه الشرس على المثليين فى برامجه التليفزيونية قائلاً: «إنه انحراف على أعلى مستوى ضد الرب وضد كلمة الرب وضد المجتمع والطبيعة، و(المثلية) مثيرة للاشمئزاز بدرجة لا يمكن تخيلها أو وصفها». وكان الأصوليون جميعهم شبه مجمعين على تطابق المثلية مع اللواط، واعتقدوا أيضاً أنها نتيجة لانهيار العائلات التى وقعت ضحية «للإنسانية العلمانية» واجتمعت آراء الأصوليين الذين كتبوا عن القيم الأسرية أن أمريكا بحاجة إلى رجال حقيقيين. إلا أنه من المثير للاهتمام أن بعض هؤلاء الأصوليين قد دفنوا قلقهم بشأن توجه المسيحية نفسها، التى أصبحت ديانة أنثوية بتأكيدها على الغفران والرحمة ورقة

المشاعر، إلى خصي الرجال. وفي هذا الصدد اعترض إدوين لويس كول في جداله قائلاً إن المسيح لم يكن مخنثاً بل كان «قائداً شجاعاً، هزم الشيطان وطرد الأرواح الشريرة وتحكم في الطبيعة وأدان المنافقين»، بل إنه كان أحياناً قاسياً. كما أصر تيم لاهاي في «معركة من أجل الأسرة» على وجوب أن يكون المسيحيون عدوانيين أيضاً، ويكونوا نشطاء سياسياً. وتفسر الرغبة في مسيحية ذكورية قتالية، عداء «الغالبية الأخلاقية» لتشريع الحد من اقتناء المسدسات والبنادق. وكان هذا أيضاً جزءاً من حملتهم لإحياء فحولة الذكورة المستقيمة القتالية.

ويعزى توجه اليمين المسيحي نحو العمل النشط جزئياً إلى خوف أساسي. فقد تملك الأصوليين شعور مبهم بالإخصاء والتقويض العميق. فلم تتغير أيديولوجيتهم. إلا أنهم أصبحوا مصممين على جعل أتباعهم، الذين كانوا قد أمروهم لسنوات بالانعزال عن التيار العام، نشطاء سياسياً في الحياة العامة. وبدأت شبكة «الغالبية الأخلاقية» تعمل كالحركات الأخرى التي توظّف الحملات السياسية. وكانت مهمتهم الأساسية هي التأكد من أن أعضاءهم قد سجلوا أسماءهم في سجل الانتخابات، وعلموهم كيف يستعملون أصواتهم استعمالاً صحيحاً، وتمكنوا من الوصول إلى صناديق الاقتراع. كما نظموا تجمعات لشرح الحاجة إلى العمل النشط، ولتثقيف الناس في تنظيمات مجموعات الضغط وإعداد النشرات الدورية، وعلموهم أيضاً كيفية التأثير في وسائل الإعلام. وتم أيضاً تشجيع المسيحيين على التقدم للوظائف العامة حتى لو كانت ذات مستوى محلي متواضع. وبدأ الليبراليون والعلمانيون تدريجياً يتنبهون إلى حضور أصولي صاخب وُلد من جديد في الحياة العامة. وفي خلال العقد التالي، بدأ المسيحيون القتاليون في الاستيلاء على مؤسسات التيار العام. وفي عام ١٩٨٦ حاول پات روبرتسون ترشيح نفسه للرئاسة. وبالتدريج، أصبح المسيحيون شوكة في جانب بعض السياسيين. وكانت لجان العمل العام قد استهدفت، لسنوات، المرشحين للمناصب الذين يروجون للسياسات غير المرغوب فيها من وجهة نظر اليمين وأصدروا «بطاقات تقارير» للإعلان عن أفكارهم على الملأ. والآن، استهدف النشطاء المسيحيون المرشحين الذين يصوتون تصويتاً «خاطئاً» على قوانين حيازة الأسلحة، وتمويل عيادات الإجهاض، أو التعديل الدستوري الخاص بالحقوق

المتساوية. وأصبحت الآراء «الخاطئة» بشأن الدفاع والصلاة فى المدارس وحقوق المثليين تعنى أن معتقديها ضد الأسرة، وضد أمريكا، وضد الرب.

ولم يكن النشطاء الأصوليون فى البداية على درجة عالية من الكفاءة، إلا أنهم تعلموا تدريجياً أن يتقنوا اللعبة السياسية الحديثة. ورغم كونهم وعاظاً ومقدمى برامج تليفزيونية لا سياسيين بالسليقة، إلا أنهم أنجزوا بعض النجاح. وكانت أكثر إنجازاتهم أهمية منع صدور التعديل الدستورى الخاص بالمساواة فى الحقوق. فقد كان ضرورياً لصدوره أن تصوت ثمانى وثلاثون ولاية فى صالحه من أجل الحصول على الأغلبية الضرورية. وبحلول عام ١٩٧٣، صوتت ثلاثون ولاية فقط فى صالح التعديل. إلا أن جهود فليس شلافلاى وحملة نشطاء اليمين المسيحى أوقفت تحرك التعديل. فقد عدلت ولايات نبراسكا وتنسى وكنتاكى وإنديانا وداكوتا الجنوبية عن تأييدها السابق. وفيما عدا هذا، لم تنجح «الغالبية الأخلاقية» فى تغيير تشريع الولايات أو التشريع الفدرالى حتى بشأن قضايا مثل الصلاة فى المدارس أو الاجهاض. إلا أن قوانيناً صدرت فى أركنساو ولويزيانا تضمن إعطاء التدريس الحرفى للمبادئ والتعاليم الإنجيلية نفس الوقت المخصص لتدريس التطور الدارويـى فى المناهج الدراسية. ولم يسبب عدم النجاح الظاهر القلق للنشطاء المسيحيين الذين بينوا أن هدفهم طويل المدى هو تكوين غالبية شديدة المحافظة فى المجلسين النيابيين إذ إن الإصلاحات التى يرغبونها ستنفذ كأمر طبيعى بمجرد إنجاز هذا.

وبعد عشرين عاماً من مبادرة «الغالبية الأخلاقية» النشطة سياسياً، وأثناء كتابة هذا، فليس من السهل تقييم فاعليتها طويلة المدى. فثمة شواهد على أن الملتزمين المسيحيين يصوتون فى الانتخابات أكثر من ذى قبل، خاصة فى الجنوب. إلا أن هذا النوع من الحملات السلبية قد يؤتى بنتائج عكسية أحياناً. فمثلاً قد يكون سبب هزيمة لند شافير، مؤيدة اليمين المسيحى، فى الانتخابات النصفية لعام ١٩٨٦ أنها دعت منافستها شيوعية وقاتلة أطفال شاذة. كما أن جهود الأصوليين وغيرهم من المحافظين لتقديم بيل كلينتون إلى المحاكمة لعلاقته الجنسية مع مونيكا لوينسكى وما نتج عن ذلك من توجيه تهمة القسم الكاذب، قد أتت أيضاً

بنتيجة عكسية . فقد تسبب مشهد الرئيس وهو مجبر على الإجابة على أسئلة خاصة وحميمة بشأن سلوكه الجنسى ، وما نتج عن هذا من تتفيه حتمى للخطاب السياسى ، فى اشمئزاز واسع . بل إنه من المحتمل أن يكون قد تسبب فى حدوث حركة ارتجاعية ليبرالية فى صالح كلينتون .

بيد أن حقيقة شعور الرئيس بضرورة توجيه خطاب سياسى فى ذروة الفضيحة إلى القادة الدينيين فى الولايات المتحدة على الإفطار وأن يعترف باكياً أنه قد ارتكب خطيئة ، برهن على عدم استطاعة السياسيين التعامل مع آراء المتدينين المحافظة بازدراء . فقد أصبح الدين ، بنهاية القرن العشرين ، قوة ذات اعتبار فى شمال أمريكا . وتغيرت الولايات المتحدة كثيراً منذ أن روج الآباء المنشئون لإنسانية التنوير العلمانية . وقد دأب البروتستانت الأمريكيون ، منذ الثورة ، على استعمال الدين كوسيلة للاحتجاج على إجراءات وسلوك المؤسسة الليبرالية ، وكانت حملة چيرى فولويل وپات روبرتسون والأعضاء الآخرين فى اليمين المسيحى دليلاً على أن الأصولية مجرد تجسيد نهاية القرن العشرين لذلك التوجه . وكنتيجة لكل هذه الجهود المسيحية أصبح المقدس يؤدى دوراً فى الحياة السياسية الأمريكية أكبر بكثير من دوره فى بلدان مثل بريطانيا وفرنسا حيث يكون السياسى معرضاً للتدمير إن هو أظهر عاطفة دينية قوية .

وبغض النظر عن السياسات القومية ، فإنه من الحقيقى أن أعظم إنجازات اليمين الأمريكى فى السبعينيات والثمانينيات كانت على مستوى محلى . ففى عام ١٩٧٤ ، قادت أليس مور ، وهى زوجة رجل دين أصولى ، حملة فى إقليم كاناوا فى ڤرچينيا الغربية على توجه الكتب الدراسية نحو الإنسانية العلمانية التى توحى بأن الإنجيل أسطورة ، وتنتقد السلطة وتقدم المسيحية على أنها نفاق والإلحاد موقف ذكى جذاب . وسحب المسيحيون أطفالهم من المدارس وطوقوها بالأوتاد . وكان تصرف مور هو إبداء لموروث أمريكى بروتستانتى من عدم الثقة فى المتخصصين ، حيث تساءلت عمن يجب عليه أن يسيطر على المدارس فى إقليم كاناوا «الناس الذين يعيشون هناك ، أم المتخصصين فى التربية والإداريين والأشخاص الذين ينتمون إلى أماكن أخرى والذين ظلوا يحاولون إخبارنا عما هو أفضل لأطفالنا ؟»

وفى يناير عام ١٩٨٢ نجح المسيحيون المحليون فى سانت داڤيد بأريزونا فى حظر كتب ويليام جولدنيج وجون شتاينبك وجوزيف كونراد ومارك توين فى مدارسهم. وفى عام ١٩٨١ بدأت مل ونورما جابلر حملة مماثلة «لإعادة الرب إلى المدارس» فى تكساس، وعارضتا «الميل الليبرالى» الحالى الذى يتضح فى «الأسئلة ذات النهايات المفتوحة التى تتطلب من التلاميذ أن يصلوا إلى استنتاجاتهم، ومقولات عن ديانات غير مسيحية، وكتابات يؤولونها بأسلوب يلقى سلبية على نظام المضاربات الحرة؛ وأخرى تلقى بظلال إيجابية على البلدان الاشتراكية والشيوعية (كقولهم إن الاتحاد السوفييتى أكبر منتج فى العالم لبعض أنواع الحبوب)، وأى أوجه من التربية الجنسية سوى تلك التى تعلى من شأن العفة، ومقولات تؤكد على دور السود والأمريكيين الهنود والأمريكيين المكسيكيين، أو النسويين؛ وكتابات متعاطفة مع العبيد الأمريكيين وغير متعاطفة مع أسيادهم، وأخرى تدعم نظرية التطور حيث يجب أن تعطى نفس المساحة لشرح نظرية الخلق».

وصدر حكم المحكمة ضد الأختين جابلر، إلا أن الناشرين انزعجوا من احتمال انهيار سوق تكساس حيث إن الولاية هى التى تتخير الكتب الدراسية، وقاموا بتعديل الكتب بأنفسهم.

وقد كشف من قادوا مثل هذه الحملات عن مشاعر قلق الأصوليين من الثقافة الحديثة؛ أى الخوف من الاستعمار، ومن المتخصصين ومن عدم اليقين ومن التأثير الأجنبى والعلوم والجنس. كما أنهم كشفوا عن توجه اليمين المسيحى الجديد نحو الـWASP أى السكان البيض الأنجلوساكسونيين. فالبنسبة لهم، يجب أن تكون أمريكا بيضاء وبروتستانتية. ومثل النشطاء من اليهود والمسلمين، كان المسيحيون يقاتلون من أجل توسيع مجال المقدس، والحد من تقدم المنطق العلمانى وإعادة الإلهى لمحل مكانه. وقد تبدو انتصاراتهم قليلة وغير هامة، إلا أن المسيحيين اليمنيين قد تعلموا أساليب المجال السياسى. فقد قاموا بإعادة منح أنفسهم حق الاقتراع، وإلى حد ما، نجحوا فى إدخال المقدس على السياسة الأمريكية بأسلوب مازال يثير دهشة الدول الأوربية الأكثر علمانية.

وقد بينت المنظمة الليبرالية المسماة «الشعب من أجل الأسلوب الأمريكي» التي تولت قضية الأختين جابلرز في تكساس أن المحافظين قد كسبوا فقط ٣٤ من مجموع ١٢٤ معركة مماثلة. وبدأ الليبراليون في إنشاء منظماتهم الخاصة للرد على المحافظين. لذا، فقد كان تقدمهم بطيئاً، مما تسبب في قلق الأصوليين الذين اعتقدوا أن الوقت ينفد، وأن يوم «الفصل» وشيك، وأن الرب القادر نشيط في التاريخ يمد المؤمنين بعونه: لذا، اعتقد بعض الأصوليين في خيانة بعض قوادهم، فمثلاً، بدلاً من قيامهم بحملة للتحريم التام للإجهاض، تحرك فولويل نحو الهدف الأكثر برجماتية وطالب بتقييد إتاحته. كما تحدث پات روبرتسون أثناء حملته الانتخابية بحذر وتهذيب عن طوائف التيار الرئيسي، رغم أن الأصولية البروتستانتية الأرثوذكسية تتطلب الهجوم على الكنائس المرتدة في كل مناسبة متاحة.

وخلال تلك السنوات الأولى للانبعاث البروتستانتي تعلم فولويل وربرتسون متطلبات السياسة الحديثة لتقديم التنازلات فلا يمكن للسياسات والقرارات المطلقة النجاح في سياق ديموقراطي، حيث يقتضي الصراع على السلطة المقايضة والتسليم الجزئي للأعداء. ولا يستقيم هذا التوافق مع رؤية دينية ترى أن بعض المبادئ لا تُنتهك حرمتها، ومن ثم، يستحيل التفاوض بشأنها. فليس في عالم السياسات العلمانية، حيث يجبر الأصوليون على الصراع، شاءوا ذلك أم أبوه، ما هو مقدس بهذا الأسلوب. وكان على فولويل وروبرتسون، من أجل إنجاز أي قدر من النجاح تقديم التنازلات لأعداء كانوا ينظرون إليهم على أنهم شيطانيون. وزاد قدر التوتر. فقد وجد الأصوليون، بدخولهم إلى عالم السياسة الحديثة، أنهم ليس عليهم فقط تناول العشاء مع الشيطان، بل إن بعض الآثار الشريرة التي دخلوا إلى القوائم من أجل محاربتها قد لوثتهم. وكانت هذه واحدة فقط من مصاعبهم، وخلال العقدين الأخيرين من القرن، كانت بعض الحلول التي دُفع الأصوليون إليها، تعني هزيمة الدين نفسه.

الفصل العاشر

١٠

الهزيمة؟

١٩٧٩-١٩٩٩

كان «إعادة الغزو» الأصولى برهاناً على بطلان القول بأن الدين قوة قد نفدت. فلم يعد المرء بمستطيع أن يتساءل، كما فعل أحد المسئولين المنفعلين فى حكومة الولايات المتحدة عقب اندلاع الثورة الإيرانية «من منا يأخذ الدين مأخذ الجد؟». لقد أخرج الأصوليون العقيدة من دائرة الظل وبرهنوا على أنها تلقى استجابة من قطاع كبير فى المجتمع الحديث. وتسببت انتصاراتهم فى استياء العلمانيين إذ لم يكن هذا هو الدين الذى تم ترويضه وتهذيبه وخصخصته فى عصر التنوير. وبدا الأمر تنكراً لقيم الحداثة المقدسة. وقد أوضحت الهجمة الدينية فى أواخر السبعينيات أن المجتمعات مستقطبة. وبحلول نهاية القرن العشرين اتضح أن الهوة قد اتسعت بين المتدينين والعلمانيين. فلم يعد باستطاعتهم التحدث بنفس اللغة، أو مشاركة نفس الرؤى.

10

ومن المنظور العقلاني، كانت الأصولية كارثة. لكن لم يكن هذا ليثير الدهشة إذ إنه كان في مجمله تمرداً على ما رأى الأصوليون أنه الهيمنة غير الشرعية للعقلانية العلمانية. فكيف لنا أن نقيّم الأصوليات كحركات دينية؟ وماذا باستطاعتها إخبارنا إياه عن التحديات الخاصة التي يواجهها الدين في عالم ما بعد الحداثة الراهن؟ وهل كانت انتصارات الأصوليين في مجملها هزيمة للدين؟ وهل ذوى الخطر الأصولي؟

كانت الثورة الإيرانية، على وجه الخصوص، مصدر قلق لهؤلاء الذين مازالوا متمسكين بمبادئ التنوير. وكان المفترض، أن الثورات أمر علماني على وجه التحديد حيث إنها كانت تحدث في فترات يحظى فيها المجال الدنيوى برقي وتميز ويوشك فيها أن يعلن استقلاله عن المجال الأسطورى للدين. وكما بينت هانا آرندت في كتابها الشهير «عن الثورة» (١٩٦٣) فقالت «وقد يتبين لنا في نهاية الأمر أن ما ندعوه ثورة هو مرحلة انتقالية تأتي بميلاد لمملكة علمانية جديدة».

وهكذا، بدت الانتفاضة التى تأتى بدولة دينية أمراً من الفانتازيا الخالصة، مربكة فى رفضها الواضح السذاجة للحكمة الغربية المتعارف عليها. ولم يتوقع أحد فى أعقاب (كارثة) الثورة الإيرانية أن يستمر نظام الخمينى. فقد بدت فكرة الثورة الدينية نفسها، وكذلك الحكومة الإسلامية الحديثة، مفارقات لغوية.

بيد أن الغربيين وجدوا أن عليهم أن يواجهوا حقيقة أن أغلبية الشعب الإيرانى تريد حكماً إسلامياً. ولم ينهض المعتدلون، كما تنبأ مراقبون كثيرون، ويحتلوا الساحة للقضاء على «الملالى المجانين». ووجد القوميون الذين أرادوا جمهورية علمانية وديموقراطية أنفسهم أقلية فى إيران ما بعد الثورة. إلا أنه لم يكن ثمة اتفاق على شكل الحكومة الإسلامية. فقد أراد ذوو التعليم الغربى من أتباع شريعتى نظاماً يتولى مقاليد الحكم فيه أناس من خارج المؤسسة الدينية، ومنح رجال الدين سلطة أقل. وأراد مهدى بازارجان، رئيس وزراء الخمينى الجديد، العودة إلى دستور ١٩٠٦ (بدون النظام الملكى) مع مجلس من المجتهدين له حق نقض

التشريعات البرلمانية غير الدينية. هذا، على حين ضغطت مدارس قم من أجل ولاية الفقيه للخميني. إلا أن آية الله شريعات ماداري وآية الله طلقاني عارضا بشدة هذه الرؤية لحاكم للأمة من رجال الدين ذي إلهام روحاني إذ إنها انتهاك لقرون من الموروث الشيعي ورأيا أخطاراً جمة في مثل هذا الشكل من الحكم. ثم أعقب هذا، في أكتوبر ١٩٧٩ صراع خطير. فقد هاجم بازارجان وشريعات ماداري مشروع الدستور الذي وضعه أتباع الخميني لمنح السلطة العظمى للفقيه (الخميني) الذي يتحكم بمقتضاها في القوات المسلحة، وبحق إعفاء رئيس الوزراء من مهامه دون إبداء أسباب. واتخذ المشروع أيضاً الترتيبات لانتخاب رئيس للجمهورية ومجلس نيابي، ولتكوين مجلس للوزراء ومجلس للأمناء من اثني عشر رجلاً له سلطة نقض القوانين التي تتعارض مع الشريعة.

وكانت المعارضة لمشروع الدستور قوية إذ عارضته بشدة جماعات الفدائيين اليسارية والأقليات الإثنية في إيران والحزب الشيعي الإسلامي المؤثر (الذي كونه آيه الله شريعات ماداري). كما سيطر التوتر على الليبراليين والطبقات الوسطى ذات التعليم الغربي لما رأوا أنه تطرف ديني للنظام، وبدا لهم أنهم قد قاتلوا بشجاعة ليحرروا أنفسهم من طغيان الشاه السابق ليجدوا أنفسهم خاضعين لطغيان ديني. كما تبينوا أن مشروع الدستور ضمن حرية الصحافة والتعبير السياسي (التي حارب الليبراليون من أجلها بهلوى) بشرط عدم معارضة الشريعة والممارسات الإسلامية. وكان رئيس الوزراء بازارجان صريحاً بوجه خاص وحرص على ألا يهاجم شخص الخميني أبداً، لكنه انتقد بشدة ما أسماه المؤسسة الدينية الرجعية في الحزب الثوري الإسلامي المسئولة عن البنود المقترحة في الدستور التي ستؤدي إلى انتهاك كل أهداف الثورة الإسلامية.

وواجه الخميني مأزقاً، فقد كان من المقرر أن يقترع الناس على مشروع الدستور يوم ٣ ديسمبر عام ١٩٧٩ في استفتاء قومي، وبدا أنه من المحتمل أن يهزم مشروع ولاية الفقيه. وكان الخميني قد ظل براجماتياً حتى هذا المنعطف، حيث تمكن ببراعة من التحكم في تآلف اليساريين والليبراليين للإطاحة بنظام الشاه، إلا أنه اتضح في نهاية عام ١٩٧٩ أن هذا التحالف المرتبك لمجموعات ذات أهداف

متعارضة كان على وشك التهاوى، وأن مستقبل الثورة، كما رآها هو، أصبح فى خطر. وهنا أتت الولايات المتحدة إلى مساعدته دون قصد منها.

فرغم إدانته أمريكا كشيطان أعظم، فقد ظلت العلاقات بين حكومة الولايات المتحدة والنظام الإسلامى الجديد حذرة لكنها محايدة ومنضبطة. وفى ١٤ فبراير عام ١٩٧٩، عقب عودة الخمينى إلى إيران، هاجم الطلبة السفارة الأمريكية فى طهران وحاولوا احتلالها إلا أن الخمينى وبازارجان تحركا بسرعة لتفريق المهاجمين. وظل الخمينى متشككاً فى الشيطان الأكبر، ولم يستطع أن يقتنع أن أمريكا ستتخلى عن مصالحها فى إيران دون معركة. ومن منطلق الخوف الأساسى الذى رأينا أنه يطارد معظم القادة الأصوليين، اعتقد الخمينى أن الولايات المتحدة تتحين الفرص، وأنها ستهدد الجمهورية الإسلامية الجديدة بانقلاب يماثل ذلك الذى أطاح بمصدق عام ١٩٥٣ حينما تحين الفرصة. وحينما وصل الشاه السابق إلى نيويورك فى ٢٢ أكتوبر عام ١٩٧٩ كى يتلقى معالجة طبية من السرطان الذى كان فى سبيله للقضاء عليه، بدأت شكوك الخمينى تتأكد، وكان قد سبق أن حذر الخبراء الولايات المتحدة، وحذرتها طهران من السماح بدخول الشاه السابق. إلا أن كارتر اعتقد أنه بغير استطاعته أن ينكر خدمة إنسانية على حليفه السابق.

وسرعان ما أصبح خطاب الخمينى ضد الشيطان الأكبر أشد عنفاً وضراوة. فطالب بإعادة محمد رضا بهلوى إلى إيران لمحاكمته، وطالب بتطهير الحكومة من كل من ظلوا موالين للنظام السابق. وأعلن عن وجود خونة فى إيران مازالوا يعتمدون على الغرب وأنه يجب إقصاؤهم عن الأمة. ولم يكن الأمر يستدعى عبقرية خاصة كى يكتشف الفرد أن الهدف الأساسى لتلك الهجمة كان رئيس الوزراء بازارجان ومعه كل المعارضين لمشروع الدستور. ثم أتاح بازارجان الفرصة للخمينى لتنفيذ هدفه حينما سافر فى ١ نوفمبر إلى الجزائر لحضور الاحتفالات بذكرى الاستقلال حيث التقطت له الصور وهو يصافح زريجنيو برزنسكى مستشار كارتر للأمن القومى. وسعد أعداء بازارجان فى أوساط الثورة الإيرانية بأن يدينوه كعميل لأمريكا. ووسط هذا الجو المشحون، قام ثلاثة آلاف طالب بالهجوم على السفارة الأمريكية فى طهران واحتفظوا بتسعين من الرهائن. وفى البداية،

افترض الجميع أن الخميني سيضمن الإفراج الفورى عنهم ويأمر الطلبة بالانسحاب كما سبق له أن فعل. ولا نعرف إلى يومنا هذا ما إن كان الخميني قد علم مسبقاً بهجوم الطلبة أم لا. وعلى أية حال، فقد ظل يتجنب الأضواء لأيام ثلاثة. وحينما تحقق بازارجان أنه لن يحصل على دعم الخميني لإخلاء السفارة، تبين له عجزه السياسي، وقدم استقالته ومعه وزير الخارجية إبراهيم يازدى يوم ٦ نوفمبر. ولدهشتهم، وجد الطلبة، الذين توقعوا أن يستمر حصارهم أياماً قليلة فقط، أنهم يقفون فى المقدمة كرأس حربة فى مواجهة كبرى بين الخميني والولايات المتحدة. ودعم الخميني والجمهورية الإسلامية الثورية الطلبة. ومنح الذيوع الإعلامي الذى أحاط بأزمة الرهائن فى جميع أنحاء العالم الخميني قوة إصرار جديدة. ورغم الإفراج عن الرهائن من النساء وجنود البحرية السود، فقد استمر احتجاز الدبلوماسيين الأمريكيين الاثنين وخمسين مدة ٤٤٤ يوماً ليصبحوا أيقونة الراديكالية الدينية الإيرانية.

وكان الرهائن هدية السماء للخميني إذا أتاحت له التركيز على الشيطان الأكبر أو عدو خارجى. وأسفر أسر الرهائن وكراهية ما بعد الثورة لأمريكا عن إيرانيين متحدين خلف الخميني فى تلك الفترة من الاضطراب الداخلي. كما أن خروج بازارجان أزاح أكثر معارضى مشروع الدستور الجديد صخباً وأضعف المعارضة. وعلى هذا، تمت الموافقة على الدستور الجديد فى ديسمبر بأغلبية مؤثرة فى استفتاء عام. ونظر الخميني إلى مسألة الرهائن ببساطة، من منطلق وضعه الداخلي. وشرح لبنى صدر، رئيس الوزراء الجديد، فى بداية توليه الوزارة الموقف قائلاً:

«إن لهذا الفعل مزايا عديدة، فالأمريكيون لا يريدون أن يروا الثورة الإسلامية تتجذر. وسنبقى على الرهائن حتى ننتهى من أمورنا الداخلية، ثم نفرج عنهم. لقد وحد هذا الموقف شعبنا ولن يتجرأ أعداؤنا على الإتيان بفعل ضدنا. كما أن باستطاعتنا إجراء الاستفتاء على مشروع الدستور دون صعوبات، ثم نجرى الانتخابات الرياسية والنيابية. وبعد الانتهاء من كل هذه الشئون، يمكننا الإفراج عن الرهائن».

وكانت هذه سياسة لا تمليها روحانية إسلامية بالرغم من خطب الخمينى النارية، بل كانت قطعة من الفكر المنطقى البراجماتى. وتغيرت نظرة الخمينى إلى نفسه من جراء الأزمة. فبدلاً من أن يظل سياسياً عملياً، أصبح من وجهة نظره، قائداً للأمة فى صراعها ضد الإمبريالية الأمريكية، مضفياً بذلك على لفظ الثورة فى خطابه قيمة شبه مقدسة، لها نفس أهمية التعبيرات الإسلامية التقليدية. فقد أصبح وحده الذى يستطيع مجابهة أعتى القوى الإمبريالية فى العالم والكشف عن حدود سطوتها. وفى نفس الوقت، فإن ما أطلقته الأزمة فى أنحاء العالم من كراهية لإيران جعل الخمينى يدرك، أكثر من أى وقت مضى، هشاشة الثورة، التى أصبح الأعداء يتهددونها من الداخل والخارج، فتم اكتشاف أربعة محاولات للانقلاب على النظام فيما بين الأيام الأخيرة من مايو ومنتصف يوليو عام ١٩٨٠. واستمرت المعارك فى الشوارع بين أعضاء المنظمات الفدائية العلمانية وحرس الخمينى الثورى حتى نهاية العام. وازداد التشوش والرعب فى تلك الأيام، بانتشار ما سمى «المجالس الثورية» فى جميع أنحاء إيران حتى إن الحكومة لم تتمكن من السيطرة عليها. وقام هؤلاء «القميطة» "Komitah" بتنفيذ أحكام الإعدام فى مئات الأفراد بتهم «السلوك غير الإسلامى» مثل الدعارة، أو لوجود الأشخاص فى موضع المسئولين أيام حكم أسرة بهلوى. ويبدو أن ظهور مثل تلك الجماعات بعد تهاوى القوة المركزية خاصية عالمية للثورات التى يقصد بها تغيير المجتمع. ورغم أن الخمينى أدان تلك «القميطات»، حيث أعلن أنهم ينتهكون الشريعة ويقوضون نقاء الثورة، إلا أنه لم يقم بحل هذه الجماعات، إلى أن تمكن فى النهاية من إخضاعهم له والتحكم فيهم وجعل منهم طبقة أساسية تدعم نظامه. وكان على الخمينى أيضاً أن يواجه الحرب مع العراق. ففى ٢٠ سبتمبر عام ١٩٨٠ غزت قوات صدام حسين جنوب غرب إيران بتشجيع من الولايات المتحدة، وكان هذا يعنى تعليق الإصلاحات الاجتماعية التى خطط لها الخمينى. وكانت الرهائن، طوال تلك الفترة تخدم أهدافاً خاصة، ولم يتم الإفراج عنهم إلا فى ٢٠ يناير ١٩٨١ عندما أصبحوا عديمى الجدوى (أى فى اليوم الذى تولى فيه رونالد ريجان الرياسة الأمريكية).

وكما كان محتماً، فقد شوهت مأساة الرهائن صورة الجمهورية الإسلامية

الجديدة. فرغم الخطاب الطنان عن عتو الشيطان الأعظم فلم يكن ثمة ما هو إسلامي أو ديني في احتجاز الرهائن. بل على العكس، فرغم أن الإمساك بالرهائن لم يلق قبولاً من الإيرانيين، كان بإمكان الكثيرين تقدير رمزيته. فمبنى السفارة يعتبر حيزاً لدولة ما على أرض أجنبية، واحتلال الطلبة لها كان يعني غزواً للسيادة الأمريكية إلا أنه بدا من الصواب بالنسبة للبعض أن يؤسر الأمريكيون في سفارتهم في إيران، لأن الإيرانيين قد شعروا لعقود عديدة أنهم معتقلون في بلدهم بالتواطؤ مع الولايات المتحدة التي دعمت ديكتاتورية بهلوي. وكان هذا سياسة انتقام وليس ديناً. ففي خلال الأيام الأولى لهذا الاحتلال، تم تقييد أيدي وأرجل بعض هؤلاء الرهائن ومنعوا من الحديث وأبلغوا أن الولايات المتحدة قد تخلت عنهم. وفيما بعد، نقل الرهائن إلى أماكن مريحة؛ وهذا النمط من القسوة وسوء المعاملة يتعارض مع البصيرة الرئيسية للأديان السماوية بما فيها الإسلام. فليس ثمة مصداقية لأية تعاليم أو ممارسات دينية لا تؤدي إلى التعاطف العملي. وتتوافق البوذية والهندوسية والأديان التوحيدية في نظرتها للحقيقة المقدسة على أنها ليست محض تسام «هناك في الأعالي»، لكنها موجودة في كل فرد بشري، الذي يجب أن يلقى الاحترام والتكريم المطلق من هذا المنطلق. إلا أن العقائد الأصولية اليهودية والمسيحية والإسلامية لا يمكن لها اجتياز هذا الاختبار الحاسم إن هي أصبحت شريعة غضب وكراهية.

وحقاً، فهذا النمط من احتجاز الرهائن ينتهك القوانين الإسلامية المحددة بشأن معاملة الأسرى. فالقرآن الكريم يأمر المسلمين بمعاملة أعدائهم معاملة إنسانية ويؤكد على عدم شرعية احتجاز الأسرى إلا في حالة الحرب النظامية (ويصبح الإمساك بالرهائن الأمريكيين واحتجازهم لا مجال له في ضوء هذا). ولا يجوز إساءة معاملة الأسرى، بل يجب الإفراج عنهم، إما على سبيل المعروف أو نظير فدية بعد انتهاء أعمال القتال. وإن لم يفتد أحد الأسير، فله الحرية في البحث عن عمل يتكسب منه حتى يفدي نفسه، وعلى المسلم الذي يوكل إليه الحفاظ عليه أن يساعد الأسير في الحصول على الفدية المطلوبة من موارده هو. وثمة حديث ينسب إلى الرسول عن معاملة الأسرى يقول فيه إن على المسلمين إطعامهم من طعامهم وإلباسهم من لباسهم ومساعدتهم إن أوكل إليهم عمل شاق. ولابد أن احتجاز

الرهائن أيضاً لا يلقى قبولاً من الشيعة الذين يبجلون الأئمة الذين أسرهم الحكام الطغاة فى أراضى غريبة إرضاء لمصالحهم الشخصية. وقد يكون لاحتجاز الأسرى بهذا الأسلوب صدى أو معنى سياسى، إلا أنه لا ينتمى للدين أو الإسلام.

إن الأصولية عقيدة قتالية ترى نفسها تحارب من أجل البقاء فى عالم معاد مما يؤثر فى رؤيتها ويشوهها أحياناً. وكما رأينا، كان الخمينى يعانى من تخيلات مرضية تصيب الكثير من الأصوليين. ففى ٢٠ نوفمبر عام ١٩٧٩، وعقب احتجاز الرهائن، احتل الحرم المكى عدة مئات من الأصوليين السنيين وأعلنوا أن قائدهم هو المهدى المنتظر. وأدان الخمينى هذا الكفر كفعل مشترك من الولايات المتحدة وإسرائيل. ويظهر هذا النمط من التفكير المؤامراتى عادة حينما يشعر الناس أنهم مهددون. وكان المشهد فى إيران قاتماً. فقد كان ثمة إحباط من النظام رغم احتفاظ الخمينى بشعبيته الشخصية. ولم يكن يسمح بأى نقد أو معارضة للحكومة. وخلال عام ١٩٨١ تدهورت علاقات الخمينى بكبار آيات الله، وكانت ثمة حالة حرب معلنة بين الإسلاميين الراديكاليين الذين أرادوا العودة الكاملة لشريعة الشيعة من جانب، وبين العلمانيين والأشخاص من خارج المؤسسة الدينية من جانب آخر. وتمت الإطاحة ببنى صدر فى ٢٢ يوليو عام ١٩٨١ هرب بعدها إلى باريس وكان قد تولى رئاسة الجمهورية لمدة عام واحد. وفى ٢٨ يونيه قُتل حليف الخمينى الأول آية الله بهيشتى مع خمسة وسبعين عضواً من حزب الثورة الإسلامية فى هجوم بالقنابل على مقر الحزب. وكان الخمينى، حتى هذا المنعطف، قد فضل أن يولى أشخاصاً من غير رجال الدين الوظائف الرئيسية، إلا أنه فى أكتوبر سمح لحجة الله خامينى أن يصبح رئيساً للجمهورية. وأصبح رجال الدين أغلبية فى المجلس. وبحلول عام ١٩٨٣ تم قمع كل المعارضة للنظام. والتجأت منظمة مجاهدى خلق إلى العمل السرى بعد رحيل بنى صدر، وتم حل الجبهة القومية، والحزب القومى الديموقراطى الذى كان يرأسه حفيد مصدق، والحزب الجمهورى الشعبى الإسلامى برئاسة شريعات مادارى،وبشكل متزايد أخذ الخمينى يدعو إلى «وحدة التعبير».

وكما يحدث عادة بعد الثورات، بدأ النظام الجديد أوتوقراطياً مثل سابقه وأخذ

الخمينى، حينما حاصر الأعداء النظام، يصر على التطابق الأيديولوجى مثل الثوار المؤدلجين العلمانيين الحداثيين الآخرين، إلا أن هذا مثّل انحرافاً جديداً بالمعنى الإسلامى. فالدين الإسلامى، مثل اليهودية، يطالب بتطابق الممارسات وليس بأرثوذكسية العقيدة على الإطلاق. وكان يفترض أن «يحاكى» الشيعة السلوك الدينى لمجتهد ما، إلا أنهم لم يتوقع منهم أبداً الاتفاق والتطابق مع معتقداته. وأصر الخمينى على أن يقبل الإيرانيون نظريته بشأن ولاية الفقيه. وسحق كل المعارضة. ورأى أن الناس لن يبلغوا الكمال الروحانى الذى أراده لهم إلا بتبنيهم الأفكار الصحيحة. فلا مجال لديموقراطية الآراء، إذ إن على الناس اتباع الفقيه الأعلى الذى منحته رحلته «العقيدة الكاملة»، وحينذاك يصبح باستطاعتهم اتباع طريق الأئمة. وهذا لا يعنى الديكتاتورية. فالمسلمون بحاجة للوحدة إن أرادوا البقاء فى عالم معاد. كما أخبر الخمينى وفداً من أذربيجان أن «الإسلام يواجه اليوم الكفر والأعداء. ونحتاج إلى القوة التى يمكننا الحصول عليها من التوجه إلى الله العلى الكريم، ومن خلال توحيد التعبير». كما أنه ليس بوسع المسلمين التقاتل فيما بينهم إن أرادوا مواجهة القوى العظمى. ورأى الخمينى أنه يجب اتخاذ خطوات قاسية لإعادة توحيد إيران وإعادتها مرة أخرى إلى المثال الإسلامى بعد أن انقسمت لمدة طويلة إلى «أمتين» نتيجة لعملية التحديث.

وأصاب الغربيين الرعب حينما سمعوا الخمينى يخبر الآباء بنبذ أبنائهم المعادين للنظام، وأن الإيرانيين الذين يتفاكهون عن أمور خاصة بالدين هم مرتدون يجب إعدامهم. فقد كان هذا انتهاكاً لمثل الحرية الفكرية التى أصبحت مقدسة فى أوربا وأمريكا. إلا أن الغربيين أجبروا أيضاً على ملاحظة كيف أن الخمينى لم يفقد حب الجماهير له خاصة رجال البازارات وطلبة المدارس والعلماء الأقل مرتبة والفقراء. فلم يشمل برنامج الشاه التحديثى هؤلاء، كما أنهم كان باستطاعتهم فهم الخمينى لا الغرب الحديث. فقد ظلوا يفكرون ويتحدثون بأسلوب دينى ما قبل حداثى لا يستطيع المحدثون الغربيون استيعابه. إلا أن الخمينى لم يضف على نفسه مظهراً باباوياً. فقد أصر على أن «عصمته» لا تعنى أنه لا يخطئ. وكان يضيق ذرعاً بأتباعه الذين يأخذون كلمته على أنها مقولات منزلة. فأخبر رجال الدين فى مجلس الأمناء فى ديسمبر عام ١٩٨٣ قائلاً: «إن هذا لا يعنى أنه عليكم

التمسك بما قلته لمجرد أننى تفوهت به أمس».

غير أن «توحيد التعبير» كان قيداً، وقد يعتبره البعض تشويهاً للإسلام. فقد أصر الأصليون اليهود والمسيحيون أيضاً على التطابق الدوجماتى مؤكدين - بنبرة حادة أحياناً - أن رؤيتهم للعقيدة كانت وحدها هى المشروعة. وقلص «توحيد» الخمينى «للتعبير» سياسات الإسلام إلى أيديولوجيا. كما أنه بإعطائه السيادة لنظرياته ونشرها كانت ثمة مخاطرة أن تميل إلى الوثنية، أى الإعلاء من شأن التعبير البشرى على الحقائق الإلهية ليحتل مكانة مطلقة. وكان هذا أيضاً قد نجم عن شعور الخمينى بالخطر. فقد استمر لسنوات يقاتل نظاماً علمانياً مدمراً للدين. وكان حينذاك يقاتل صدام حسين، على حين أنه كان شديد الإدراك للعداء الدولى المتطرف للجمهورية الإسلامية. فكان «توحيد التعبير» أداة دفاع. فبجعله إيران بلداً إسلامياً مرة أخرى، كان الخمينى يقيم موطناً مقدساً محدداً فى عالم لا ربانى أراد تدميره. وكانت خبرة القمع والشعور بالخطر، وإدراكه أنه كان يحارب ضد طبيعة الأشياء فى عالم معلمن بشكل متزايد قد نتج عنه روحانية قتالية ونسخة محرَفة من الإسلام. فقد تركت خبرة القمع جروحها وولدت رؤية دينية قمعية.

وكان الخمينى على يقين أن الثورة كانت تمرداً على البراجماتية العقلانية للعالم الحديث. فقد برهن الناس أنهم على استعداد للموت كى ينجزوا نظاماً للحكم ذا أهداف سامية. وسأل الخمينى جمهوراً من الحرفيين فى ديسمبر عام ١٩٧٩ «هل يرغب أحدكم أن يستشهد ابنه من أجل الحصول على مسكن حسن؟ فهذه ليست القضية. فالاستشهاد معنى به العالم الآخر. وهذا هو الاستشهاد الذى يسعى وراءه كل القديسين والأنبياء.. ويريد الناس هذا المعنى». ولا تستطيع العقلانية العلمانية الإجابة على الأسئلة المتعلقة بالمعنى النهائى للحياة؛ فقد كان هذا دائما محدودا فى دائرة الأسطورة. وقد أدى التخلى عن المنطق الروحانى الأسطورى فى الغرب، بين البعض، إلى الخواء المحسوس الذى وصفه سارتر بالثقب المشَكل على هيئة الرب. وكان إيرانيون كثيرون قد أصابهم الاغتراب للغياب المفاجئ «للباطن» من حياتهم اليومية والسياسية. واعتقد الخمينى أن البشر كائنات ثلاثية الأبعاد؛ فإن لهم احتياجات روحانية وأيضاً احتياجات مادية، وبتقديمهم البرهان على أنهم

مستعدون للموت في سبيل دولة جعلت الدين مركزياً لهويتها، فهم بذلك يحاولون استعادة إنسانيتهم كاملة. وحتى خلال المأزق، لم ينس الخميني أبداً شق السياسة المتسامي. فحينما قامت الحرب، اقترح بني صدر أنه قد يكون من المفيد الإفراج عن أفراد هيئة الأركان العسكرية الذين كانوا يعملون مع الشاه من أجل إدارة العمليات الحربية. ورفض الخميني هذا قائلاً إن الثورة لم تكن ثورة من أجل الازدهار الاقتصادي أو سلامة الأراضي والحدود. واستشهد برواية عن الإمام علي أثناء صراعه في الشام مع معاوية الذي تحدى حكمه. فقد ألقى علي بخطبة في الجنود عن التوحيد. وحينما سأله جنوده عما إن كانت الخطبة مناسبة في ذلك الوقت أجاب علي بأن هذا ما كانوا يقاتلون معاوية من أجله، وليس من أجل كسب دنيوي. فقد كانت المعركة من أجل الحفاظ على وحدة الأمة التي يجب أن تعكس وحدانية الله. أي أن المسلمين كانوا يقاتلون من أجل التوحيد وليس من أجل غزو الشام.

ورغم أن هذا كان باعثاً للإعجاب إلا أنه مثّل مشكلة. فالبشر يحتاجون إلى المعنى وإلى المنطق الروحاني، إلا أنهم يحتاجون أيضاً إلى فكر منطقي عقلاني صلد. ولم يكن ثمة غنى عن هذين المجالين في العالم ما قبل الحديث. والآن، فكما لا يمكن شرح الأسطورة بلغة عقلانية أو منطقية يصبح التعبير عنها في السياسات العملية محالاً. وظل هذا يمثل صعوبة أدت في بعض الأحيان إلى فصل واقعي بين الدين والسياسة. وقد أوصت شريعة الأئمة بأن هناك عدم توافق بين الرؤية الروحانية والبراجماتية الصلدة التي تُتطلب من رأس الدولة. إلا أن الخميني كان يجعل التمييز الحاسم بين المنطق الروحاني والفكر المنطقي العقلاني ضبابياً. لهذا كانت سياساته كارثية. فقد أصاب الاقتصاد هبوط حاد مفاجئ من عائدات البترول بعد أزمة الرهائن، ونتيجة لعدم وجود استثمار سليم للدولة. كما حرمت التطهيرات الأيديولوجية مؤسسات الدولة والصناعات من الإداريين الأكفاء. وأدى عداء إيران للغرب إلى حرمانها من المعدات الأساسية وقطع الغيار والمشورة الفنية. وبحلول عام ١٩٨٢ ارتفع معدل التضخم ووجد نقص حاد في البضائع الاستهلاكية وزادت نسبة البطالة لتصل إلى ٣٠٪ من عامة السكان (٥٠٪ في المدن). وأصبحت معاناة الشعب محرجة لنظام وضع الخير الجماعي للشعب على

قمة أجندته الأصلية حينما أتى إلى السلطة لأسباب دينية. وبذل الخميني وسعه من أجل الفقراء. فأنشأ «صندوق البؤساء» من أجل رفع المعاناة عن الذين قاسوا شظف العيش في ظل حكم أسرة بهلوى. وأمدت الجماعات الإسلامية في المصانع والورش العمال بقروض بدون فوائد. وفي المناطق الريفية، ألحق «جهاز الإنشاء» الشباب بعمليات بناء منازل للفلاحين، وبمشاريع زراعية وصحية وخيرية خاصة في مناطق الحرب. إلا أن هذه المجهودات أفسدتها الحرب التي لم تكن من صنع الخميني.

وكان الخميني مدركاً للتوتر بين ما هو روحاني وما هو عملي. وكان يعني أن الدولة الحديثة بحاجة إلى إسهام شعبي وحكومة تمثل الشعب تمثيلاً كاملاً. وكما اكتشف الغرب في سيرورة تحديثه، فإن هذا هو النمط الوحيد من الحكم الذي يصلح لمجتمع صناعي تكنولوجي. وكانت نظرية «ولاية الفقيه» محاولة منه لتوفير سياق إسلامي للمؤسسات السياسية الحديثة لإضفاء معنى عليها لدى الشعب. كما يضفي الفقيه الأعلى ومجلس الأمناء على المجلس النيابي المنتخب أهمية روحانية ودينية يحتاجها الشعب المسلم الذي لم يكن باستطاعته التواصل مع المثال الغربي العلماني. ومن هذا المنطلق، كانت ولاية الفقيه محاولة لإمداد الأنشطة العملية للمجلس النيابي بأساس روحاني ولاحتواء ما هو حديث في رؤية موروثة. إلا أن الخميني كان قد طور نظرية ولاية الفقيه في مدرسة بالنجف، وما بدا صحيحاً على الورق، برهن على أنه إشكالي حينما جرى تطبيقه في إيران. واتضح هذا حتى منذ وقت مبكر عام ١٩٨١، واستمرت هذه الصعوبة تقلق الخميني طوال الفترة الباقية من حياته.

وفي عام ١٩٨٣ اقترح المجلس بعض إصلاحات الأراضي الهامة التي تضمن توزيعاً أكثر عدالة للموارد. وتعاطف الخميني مع هذه المبادرة التي كان من شأنها إفادة الشعب رغم معارضتها لحرْفية الشريعة. وكان يدرك أنه إن لم تنجز إيران هذا الإصلاح سيظل نظامها زراعياً وإقطاعياً وسيكون أي تحديث أمراً سطحياً. إلا أن مشروع الإصلاح الزراعي واجه المصاعب. فطبقاً للدستور، كان على كل التشريعات أن تحوز على موافقة مجلس الأمناء الذي كان له حق رفض القوانين التي

يراها غير إسلامية. وكان كثير من العلماء فى المجلس يملكون أراضى شاسعة، ومن ثم، مارسوا حق النقض لدى عرض مشروع القانون عليهم. وحاول الخمينى التفاهم معهم. وقال إن رجال الدين «لا يجوز لهم، على أية حال، التدخل فى أمور هم غير مؤهلين لها». وأن هذا «سيكون خطيئة لا تغتفر، لأنها ستؤدى إلى فقدان الأمة ثقتها فى رجال الدين». وكان رجال الدين ملمين بالشريعة والفقه، لكنهم لا يعرفون الاقتصاديات الحديثة، ولابد للجمهورية الإسلامية أن تكون دولة حديثة، الأمر الذى يتطلب خبراء يعملون فى مجال خبرتهم.

إلا أن الطريق المغلق الذى وصلت إليه الأمور استمر كما هو. ورفض مجلس الأمناء أن يتزحزح عن موقفه فى هذا الشأن. لذا، التجأ الخمينى إلى معالجة أكثر روحانية. فأخبر مجموعة من رجال الدين، فى مارس ١٩٨١، أنه «لا يجوز أن يتوقع أحد أن يحاول إصلاح الآخر إن لم يبدأ بإصلاح نفسه» فلا يستطيع رجال الدين إعادة الناس إلى الإسلام إن ظلوا هم تعوّقهم الأنانية وتحتجزهم صراعات القوى التى لا طائل من ورائها. فعلى كل واحد من العلماء كبح هذه الأنانية التى تعوق تطور هذا البلد الإسلامى، وانتهى الخمينى إلى أن الحل هو «الوصول إلى مرحلة تتغاضون فيها... عن أنفسكم حيث لا يكون ثمة ذوات.. تتصارعون معها، أو جدل أو عراك». وكان المنبع المباشر لهذا الاعتقاد هو ممارسة الخمينى للعرفان الصوفى. فالساعى، وهو يتقرب إلى الله، ينزع عن نفسه تدريجياً الرغبات الأنانية إلى أن يستطيع إبصار «رؤية الله» التى تحدث التغيير. إلا أن دينامية السياسات الحديثة تختلف تماماً عن التأمل الروحانى. وأصم العلماء ومجلس الأمناء آذانهم عن التماسات الخمينى. فعادة ما تجتذب السياسة الأفراد إلى درجة عالية من الذاتية. كما أن المؤسسات الحديثة تعمل وفقاً لتوازنات مصالح متناسقة وليس بإنكار الذات. وحينما طور الخمينى نظرية ولاية الفقيه اعتقد أن العلماء ومجلس الأمناء سيؤكدون على القيم الصوفية الباطنية لغير المرئى؛ وبدلاً من هذا، فقد بدوا ملوثين، غارقين فى وحل مادية الظاهر مثل غيرهم من البشر العاديين.

ولكى يكسر حالة التوقف، حث رئيس المجلس حجة الإسلام هاشمى رفسانجانى

الخميني على استعمال سلطته كفقيه أعلى كي يوافق المجلس على مشروع القانون. وكان الدستور يمنح الفقيه الأعلى سلطة القول الفصل في كل الشئون الإسلامية ونقض قرارات مجلس الأمناء. واقترح رفسانجاني أن باستطاعة الخميني الاستشهاد بالمبدأ الإسلامي الخاص بالمصلحة الذي يسمح للمشرع باستحداث تشريعات لأوامر ثانوية تتعلق بقضايا لا ينص عليها القرآن الكريم والسنة. وكان قد بدأ يُدرك أن مركز الفقيه الأكبر قد يضعف سلطة المؤسسات التي تحتاجها الجمهورية الإسلامية للبقاء في العالم الحديث. وكان الخميني رجلاً مسناً، ورأى أنه إن استمر في التدخل في قرارات مؤسسات الحكومة وقلبها على أساس من كاريزمته الشخصية، فمن المحتمل أن يفقد المجلس النيابي ومجلس الأمناء مصداقيتهما واستقلالهما وألا يكتب للدستور الإسلامي البقاء بعد موته. وهكذا استمر المأزق بين مجلس الأمناء والمجلس النيابي.

وحاول الخميني إلحاق الخزي بالعلماء بأن أشار إلى مثل الأطفال الإيرانيين الذين يستشهدون كل يوم في الحرب بين العراق وإيران. وكان هؤلاء الأطفال الشهداء يوضحون الأخطار الأخلاقية لترجمة الرؤية الصوفية إلى سياسة واقعية. فمنذ اللحظة التي أعلنت فيها الحرب تزاحم المراهقون في المساجد وهم يتوسلون أن يرسلوا إلى الجبهة. وكان الكثيرون منهم ينتمون إلى المناطق السكنية الفقيرة ومدن الصفيح، وقد تحولوا إلى راديكاليين أثناء الثورة. وفيما بعد، وجدوا أن حياتهم الكئيبة التي تبعث على السأم بشكل لا مفر منه هو سقوط مفاجئ من الذروة. وكان بعضهم قد التحق «بصندوق البؤساء» أو عمل في «جهاد التعمير» إلا أن كل هذا لا يقارن بنشوة أرض المعركة. وكانت إيران غير معدة تقنياً للحرب، فقد كان هناك انفجار سكاني وكان الشباب يشكلون الأغلبية في البلاد. وأصبح «صندوق البؤساء» نواة جيش قوامه عشرون مليوناً من الشباب كانوا متشوقين للفعل. وأصدرت الحكومة مرسوماً بالسماح للأطفال الذكور ابتداء من سن الثانية عشرة أن يتطوعوا للذهاب إلى الجبهة بدون إذن من والديهم ويصبحون بهذا في رعاية الإمام ويمكنهم ضمان مكان لهم في الجنة في حالة وفاتهم. وتدفق عشرات الآلاف من المراهقين وهم يرتدون عصابات رأس حمراء التي هي شارات الشهداء إلى منطقة القتال. وقام بعضهم بإزالة الألغام وهم يهرلون في مقدمة القوات

لتتفجر فيهم تلك الألغام وتقطعهم إرباً . وعمل بعضهم كمفجرى عبوات انتحارية يهاجمون بها دبابات العراقيين بأسلوب الطيارين الفدائيين اليابانيين Kamitaze . وتم إرسال الكتبة إلى الجبهة خصيصاً ليكتبوا وصايا هؤلاء الصبية التى كانت كثيراً ما تأخذ شكل خطابات إلى الخمينى يتحدثون فيها عن النور الذى غمر به حياتهم وبهجة القتال «إلى جانب أصدقاء فى سبيلهم إلى الجنة».

وأعاد هؤلاء الصبية إيمان الخمينى بالثورة إذ كانوا يتبعون مثل الحسين ويموتون كى «يشهدوا أولوية غير المرئى». وهذا هو أسمى درجات التنسك والزهد الذى يتسامى فيه المسلم على نفسه ويصل إلى حد التوحد مع الإله. وخلافاً لمن يكبرونهم سناً، كف هؤلاء الأطفال على أن يكونوا «عبيداً للطبيعة» يزاوجون بين أنفسهم ومصالحها والعالم المادى. فقد كانوا يساعدون إيران على الوصول إلى «مكانة لا يمكننا وصفها إلا بالقول إنها بلد إلهى» إذ إن الناس حينما يركزون على «ما هو مادى ودنيوى يصبحون أدنى من البشر». وأعلن الخمينى أن «الموت لا يعنى الفناء، إنه الحياة». وأصبح الاستشهاد أمراً حاسماً فى ثورة إيران ضد البراجماتية العقلانية للغرب، وضرورياً للجهاد الأكبر فى سبيل روح الأمة. إلا أنه رغم تأكيد الخمينى على أن الموت ليس فناء، كان هناك نوع من العدمية فى البعث بآلاف من الأطفال إلى موت مبكر عنيف؛ الأمر الذى يناقض القيم الإنسانية الأساسية ذات الأهمية القصوى للمتدينين والعلمانيين معاً والتى تتعلق بحرمة الحياة، وبدوافعنا الفطرية لافتداء الأطفال بحياتنا إن استوجب الأمر. وكان التكريس للطفل الشهيد تشويهاً قاتلاً آخر للعقيدة كان ينزع إليه جميع الأصوليين فى الديانات السماوية. وربما ينبع هذا من الرعب الذى ينجم عن القتال ضد أعداء أقوياء يسعون إلى تدميرنا. إلا أنه يبرهن أيضاً على ترجمة إلزام صوفى أسطورى إلى خطط لسياسات براجماتية أو عسكرية أو سياسية. فحينما تحدث الملا صدره عن الموت الصوفى للذات، لم يخطر له موت آلاف الصبية الجسدى الطوعى. ومرة أخرى، فإن ما يبدو مؤثراً على المستوى الروحانى، قد يصبح مدمراً ولا أخلاقياً إن هو ترجم ترجمة حرفية وعملية فى العالم الدنيوى.

وكان من الواضح أن عملية إنشاء دولة إسلامية قد برهنت على أنها شديدة

الصعوبة. ففي ديسمبر ١٩٨٧، نظر الخميني، الذى كان قد أصابه الوهن والمرض، مرة أخرى فى أمر المسألة الدستورية. وكان مجلس الأمناء هذه المرة يقف حجر عثرة فى سبيل قوانين العمل حيث ادعى أنها تتعارض مع الشريعة. وأعلن الخمينى الذى كان يدعم المجلس النيابى الشعبى ضد العلماء النخبويين الرجعيين أن للدولة سلطة إبدال النظم الإسلامية الأساسية إذا اقتضى خير الناس هذا، وأن الشريعة هى قانون قبل صناعى ويقتضى الأمر تكييفها جذرياً مع مقتضيات الحياة الحديثة. وأعلن الخمينى أن بإمكان الدولة إبدال:

«تلك النظم الإسلامية الأساسية بأى نوع من النظم الاجتماعية والاقتصادية ونظم العمل والشئون المدينية والزراعية، وأن تجعل الخدمات... التى تحتكرها الدولة أداة لتنفيذ السياسات العامة والشاملة».

وأتى الخمينى هنا بإعلان للاستقلال. فعلى الدولة أن «تحتكر» مثل هذه الأمور العملية، وأن تستقل عن التشريعات الدينية الموروثة المقيّدة. ثم ذهب إلى أبعد من هذا بعد أسبوعين. فقد كان الرئيس خامينى يفسر تلك الملاحظات على أنها تعنى أن للفقيه الأعلى حق تأويل الشريعة. وأجابه الخمينى أن هذا لم يكن مقصده. وكرر، دون ذكر لدور الفقيه، أن للحكومة السلطة، ليس فقط لتأويل القانون الإلهى، لكنها أداة تنفيذ هذا القانون نفسه. فالحكومة جزء أساسى هام من الحكم السماوى الذى أولاه الله نبيه وله «الأولوية على غيره من الأوامر السماوية الثانوية»، لدرجة أن له الأسبقية فى أهميته على بعض أركان الإسلام كالصلاة وصوم رمضان والحج.

«فللحكومة السلطة أن تلغى من جانب واحد أى إجماع تشريعى.. إذا تعارض هذا الاتفاق مع مصالح الإسلام والبلاد. ولها أن تمنع أى أمر، سواء كان دينياً أم دنيوياً، إذا كان ضد مصالح الإسلام».

وكان الشيعة قد أصروا لقرون على فصل المجالات؛ فمنطق الدين المطلق الروحانى يضفى المعنى، إلا أنه واضح التميز عن منطق السياسة العقلانى البراجماتى. والآن، أصر الخمينى على أنه لا يجوز إعاقة الحكومة فى مسعاها النفعى فى سبيل مصالح الشعب والخير الأعظم للإسلام.

وافترض البعض أن الخمينى يعنى حكومته هو واعتقدوا أنه كان يُعلى من شأن مبدأ ولاية الفقيه إلى مكانة تسمو على أركان الإسلام. واتهم المراقبون الغربيون الخمينى بجنون العظمة. إلا أن رفسانجانى، رئيس المجلس، أوضح أنه لم يذكر الفقيه. واقترح أنه قصد المجلس بلفظ الحكومة. وفى خطبة غير عادية يوم ١٢ يناير عام ١٩٨٨ أتى رفسانجانى بتأويل جديد لولاية الفقيه. فقال إن الله لم ينزل على الرسول فى القرآن الكريم كل التشريعات التى تحتاجها الأمة. وأوكل سلطته إلى محمد ﷺ الذى أصبح نائبه وسمح له أن يأتى بمبادراته فى تلك الأمور الثانوية. وبالقياس، أوكل الإمام الخمينى، الفقيه الأعظم، سلطته إلى المجلس الذى باستطاعته صياغة قوانين جديدة بمبادرة منه. ورداً على التساؤل عما إذا كان هذا يعنى أن إيران تحتضن أسلوب الديموقراطية الغربى أجاب بالنفى المطلق. فلم يأت هذا الحق فى التشريع من الشعب، بل من الله الذى أوكل السلطة إلى الرسول ثم إلى الأئمة، والآن، فقد أوكلها إلى الإمام الخمينى، وكانوا هم - وليس الشعب - من أضفى الشرعية على المجلس. وتجادل رفسانجانى قائلاً «وهكذا ترون، فالديموقراطية بهذا تأخذ شكلاً أفضل من شكلها فى الغرب»، لأن مصدرها الله. وهذا «أسلوب صحى لحكم الشعب بواسطة الشعب بإذن من ولاية الفقيه». وهكذا دفعت الحاجة إلى وجود دولة حديثة بإيران باتجاه الدولة الديموقراطية، التى أتت هذه المرة فى هيئة مجموعة إصلاحات متكاملة إسلامية يمكن للناس التواصل معها، وتتصل بموروثاتهم الشيعية.

وقد يكون رفسانجانى فى خطبته هذه قد تخطى «الرسالة البابوية» إلا أن هذا أسعد الخمينى. وفى انتخابات ربيع ١٩٨٨ طلب من الشعب مجرد مساندة المجلس دون ذكر لرجال الدين. ولم يفت على الشعب، الذى كان يتطلع إلى إعادة التشييد الاقتصادى لوم رجال الدين المتضمن فى هذا الطلب. وفقد العلماء نصف مقاعدهم. وكان ٦٣ فقط من بين أعضاء المجلس المائتين قد تلقوا تعليماً فى «المدارس». ومرة أخرى بدا الخمينى سعيداً بهذه النتائج. وفى شتاء عام ١٩٨٨ أعطى الضوء الأخضر للسياسين الأكثر براجماتية الذين كانوا يسعون إلى تعديل الدستور. وأصر فى أكتوبر على عدم السماح للعلماء بإعاقة تقدم البلاد حيث يجب أن يقود برنامج التشييد «الخبراء، خاصة الوزراء ولجان المجلس المناسبة..

ومراكز العلوم والأبحاث.. والمخترعون والمكتشفون، والمتخصصون الملتزمون». ثم سمح بعد شهرين باجتماع لجنة لمراجعة الدستور واستاء الإسلاميون الأكثر راديكالية الذين رأوا أن أية إذابة لولاية الفقيه خيانة للثورة، إلا أن البراجماتيين بدوا وقد كسبوا الموقف بموافقة من الإمام.

كان هذا سياق الصراع الداخلي الذى أصدر فيه الخمينى فتواه فى فبراير عام ١٩٨٩، أى قبل وفاته بشهور أربعة، ضد الكاتب البريطانى الهندى سلمان رشدى. وكان رشدى فى روايته «آيات شيطانية» قد قدم ما اعتبره مسلمون كثيرون صورة ضالة كافرة للرسول، إذ صوره (والعياذ بالله) شهوانياً ومدعياً وطاغية. أما ما هو أكثر خطورة من هذا، فهو إيماؤه أن القرآن قد دنسه أثر شيطانى. والرواية، تعبر ببراعة عن التشوش المجنون لعالم ما بعد الحداثة حيث لا توجد حدود،، أو يقين، أو هوية مميزة بوضوح. وكانت الفقرات التى سببت النفور والغضب قد سُجلت على هيئة أحلام أو فانتازيا لنجم سينمائى هندى استؤصل من جذوره ويعانى من انهيار. وكان قد استبطن معاداة الغرب للإسلام. وأيضاً، كان كفره هذا محاولة منه لإلغاء التمسك بآثار الماضى والحصول على هوية مستقلة محررة من المبادئ القديمة التى حددت شخصيته. إلا أن الكثيرين من المسلمين رأوا صورة الرسول هذه جارحة ومنفرة بشكل عميق. وبدت وأنها انتهاك لشىء مقدس فى شخوصهم. وأخبر زكى بدوى، أحد أكثر المسلمين البريطانيين ليبرالية صحيفة الجارديان أن كلمات رشدى هذه «أعظم سوءاً بكثير من لو أنه اغتصب أحد بناتنا». فممارسة المسلمين للإسلام، تجعلهم يستبطنون شخص الرسول فى كيانهم لدرجة أنهم شعروا بالرواية وكأنها «سكين غرس فى جسدك، أو أن شخصاً ما قد اغتصبك». واندلعت المظاهرات فى الباكستان، وتم إحراق الرواية بأسلوب طقوسى فى برادفورد بإنجلترا حيث يوجد تجمع إسلامى كبير من أصول هندية وباكستانية. وقد عارض هؤلاء القوانين البريطانية الخاصة بسب المقدسات حيث إنها تعاقب فقط من يوجهون الإهانات للدين المسيحى. وكان الغاضبون يدركون التحيز ضد الإسلام المتفشى فى بريطانيا. وفى ١٣ فبراير، شاهد الخمينى الشرطة الباكستانية وهى تطلق النار على المتظاهرين، وانتهى إلى أن الرواية لابد وأن تكون شريرة. وأمرت فتواه المسلمين فى أنحاء العالم بإهدار «دم سلمان رشدى

وناشريه حيثما وجدوا».

وأدينت الفتوى في المؤتمر الإسلامي الذى عقد في الشهر التالي من أربعة وأربعين من مجموع خمسة وأربعين عضواً على أنها غير إسلامية. فمن غير المسموح به في الشريعة الإسلامية إدانة المذنب دون محاكمة أو تطبيق الشريعة في بلاد غير إسلامية. وكانت الفتوى تشويهاً آخر للإسلام. وقد سبق وأن عارض الملا صدره، وهو أحد مرشدى الخميني الروحانيين، بشدة مثل هذا القمع وعنف محاكم التفتيش وكان يصر على حرية الفكر، وانبثق الغضب الإسلامي مرة أخرى من اليقين أن الإسلام قد تلقى ضربة قاضية أخرى. فقد كانت سنوات القمع وتشويه السمعة والهجمة العلمانية قد خلفت الندبات في أحاسيس المسلمين. وكانت الفتوى فعل حرب؛ وخبرها العلمانيون والليبراليون في الغرب الذين شعروا بانتهاك أقدس قيمهم كفعل حرب، وبالنسبة لهم، فمعيار كل شيء هو البشرية وليس إله خارج نطاق الطبيعة. وطبقاً لهذا، فيجب أن يكون لدى الرجال والنساء حرية تحقيق إمكاناتهم في مسعاهم نحو الجودة الفنية الإبداعية. أما بالنسبة للمسلمين، حيث القيمة الأسمى هي حاكمية الله، فإن هذا غير متقبل. وكانت قضية رشدى تصادماً بين أرثوذكسيتين لا يمكن تقابلهما؛ ولم يتمكن أى من الطرفين من فهم وجهة نظر الطرف الآخر حتى إن المجموعات المختلفة التي تعيش في نفس البلدة وجدت نفسها متعارضة تعارضاً تاماً مع بعضها البعض.

وبعد وفاة الخميني عام ١٩٨٩ أصبح الاستقطاب بين المتدينين والعلمانيين واضحاً. وكان الغرب ينظر للخميني على أنه العدو. وتملك الناس الذهول لدى رؤيتهم حزن الإيرانيين غير المفتعل في جنازته حيث تدفقت الجموع حول نعشه بانفعال لدرجة أن سقطت الجثة من النعش. وبدا الأمر كما لو أنهم أرادوا الإبقاء على الإمام معهم إلى الأبد. ولم تنهار الجمهورية الإسلامية بعد وفاته لكنها أبدت علامات نحو مرونة أكثر كثيراً. ورغم أن الفتوى، مثل أزمة الرهائن، قد أثارت عداوة الغرب، إلا أن إيران بدت وكأنها تتحرك باتجاه الروح الغربية. فأوضح الدستور الجديد، الذى تمت الموافقه عليه في ٩ يوليو عام ١٩٨٩ توجهاً ملحوظاً باتجاه أسلوب حكم أكثر علمانية وبراجماتية. فلم تعد القوى الروحانية الصوفية

تُنسب للفقيه الأعظم، كما أن الفقيه لم يحتل مركزه عن طريق مناداة الشعب به. فكان عليه أن يكون على إلمام بالشريعة، ولم يعد الأمر يتطلب أن يكون أحد المجتهدين الكبار. وأدى الأمر إلى وجود أكثر من مرشح محتمل وكانت «الحصافة السياسية» هي الصفة المحددة للقائد الجديد. واحتفظ مجلس الأمناء بحقه في النقض، إلا أن مجلس «تمييز المصلحة» الذى أوكل إليه القضاء في كل منازعاته مع المجلس حد من سلطته. وتمكن المجلس، نتيجة لهذه التغيرات، من تنفيذ كل الإصلاحات التى كان الأمناء يقفون في سبيلها.

وفي اليوم التالى لجنازة الخمينى نودى بآية الله خامينى فقيهاً، ثم أصبح رفسانجانى الرئيس الجديد المنتخب في ٢٨ يوليو ١٩٨٩، وقام بإبعاد الراديكاليين من مجلس وزرائه الذى كان ثلث أعضائه قد تلقوا تعليمهم في الغرب، وضغطوا من أجل استثمارات غربية أكثر وتقليص لدور الحكومة في الشئون الاقتصادية، ذات التوجهات الرأسمالية، إلا أن المشاكل استمرت، حيث ثابر المتشددون في محاربة البراجماتيين؛ وكان باستطاعة مجلس الأمناء إعاقة الإصلاحات، واستمرت أجهزة الدولة معيبة. ويبدو الآن أن احتياجات الدولة تدفع بالإيرانيين إلى تعددية أكثر وعلمنة على أساس شيعى لا على أساس الموروث الغربى. ولم يعد الناس يكنون العداء للقيم الحديثة بالقدر الذى كانوه في الماضى لأنهم يستطيعون مقاربتها من خلال وسط إسلامى.

ويمكن رؤية نقطة التركيز هذه في أعمال عبد الكريم سورش أحد المفكرين القياديين في إيران والذى درس تاريخ العلوم في جامعة لندن واحتل مناصب مهمة في حكومة الخمينى بعد الثورة. وهو لا ينتمى الآن إلى المؤسسة السياسية رغم تأثيره القوى على من في السلطة. ودائماً ما تبث محاضراته الأسبوعية في الوسائط الإعلامية كما أنه أحد الخطباء المرموقين في المساجد والجامعات. وأعجب سورش بالخمينى وشريعتى، إلا أنه ذهب أبعد منهما. فقد كانت له آراء أكثر تحديداً عن الغرب وذهب لدرجة قوله إنه بنهاية القرن العشرين كان لدى إيرانيين كثيرين هويات ثلاث: ما قبل إسلامية وإسلامية وغربية، وإن عليهم أن يُآلفوا بينها. فليس كل ما هو غربى ملوثاً ومسمماً. إلا أن سورش لا يقبل بالمنطق

العقلانى الغربى المتطرف فى راديكاليته. فليس بوسع العقلانية، فى رأيه، أن تقدم بديلاً حياً للدين قابلاً للتطبيق. فسيظل البشر بحاجة دائمة إلى الروحانية التى تأخذهم إلى ما وراء الماديات. إلا أن على الإيرانيين أن يقدروا قيم العلم الحديث، وعليهم أيضاً التمسك بموروثاتهم الشيعية، بيد أن الإسلام يجب أن يتغير بمعنى أن يتكيف الفقه التشريعى مع مقتضيات العالم الصناعى ويطور فلسفة عن الحقوق المدنية ونظرية اقتصادية قابلة للصمود فى القرن الحادى والعشرين. ويعارض شورش أيضاً حكم العلماء لأن «شئون الدين أعظم أن يتولاها رجال الدين وحدهم». ويتعرض سورش لهجوم كثير من رجال الدين المحافظين إلا أن شعبيته توحى بأن الجمهورية تتحرك باتجاه مرحلة ما بعد الثورة التى ستقترب خلالها من الغرب.

وبدا هذا واضحاً فى ٣ مايو عام ١٩٩٧ حينما تولى حجة الإسلام خاتمى رئاسة الجمهورية بأغلبية ساحقة بلغت ٢٢ مليون صوت من مجموع الأصوات وعددها ٣٠ مليون صوت. وسرعان ما أعلن أنه يرغب فى إقامة علاقات أكثر إيجابية مع العالم الغربى. وفى سبتمبر عام ١٩٩٨ فصل حكومته عن ا لفتوى ضد رشدى وصدق على هذا التوجه الفقيه آية الله خامينى فيما بعد. إلا أن مجلس الأمناء مازال يعوق إصلاحات خاتمى الذى كان انتخابه إشارة تعبر عن رغبة قطاع كبير من الشعب فى تعددية أكثر، وتأويل مرن للشريعة وحماية اقتصادية للمنهوكين وإجراءات أكثر تقدمية بالنسبة للنساء(*). وليس ثمة تراجع عن الإسلام. فما زال الإيرانيون يرغبون فى أن تكون حكومتهم ضمن «صفقة» شيعية الأمر الذى يجعل قيم العلم الحديث أكثر قبولاً عما كانت حينما كان ينظر إليها على أنها واردات أجنبية. وقد يفسر الأمر بأنه حينما يتاح للحركات الراديكالية الدينية الإنطلاق، وتجاوز عدوانيتها وغضبها، يصبح بعد ذلك باستطاعتها أن تتعلم التفاعل الخلاق مع موروثات أخرى وأن تتجنب العنف الذى يرتبط بماضيها القريب وتسعى إلى السلام مع أعدائها السابقين فالتدين، حينما يكبت، ينفجر فى صورة أعمال عنف

(*) اتضح هذا بوضوح فى صيف عام ١٩٩٩ حينما خرج الطلبة الإيرانيون إلى الشوارع للمطالبة بديمقراطية أكثر وحكومة إسلامية لا يعيقها العلماء الرجعيون (المؤلفة).

على جانب عظيم من الحدة.

وقد اتضح هذا فى مصر عام ١٩٨١ حينما تملك الحزن من العالم الغربى لدى سماعه عن مصرع أنور السادات على يد الأصوليين السنيين. وكان السادات حاضراً يوم ٦ أكتوبر بصفته الرسمية احتفالاً بإنجازاته فى الحرب ضد إسرائيل عام ١٩٧٣. وفجأة توقفت إحدى العربات المشتركة فى العرض أمام منصة الرئيس وحينما رأى السادات الملازم خالد الإسلامبولى يقفز من العربة ويهرول باتجاهه، وقف، وهو يظن أنه قادم لتحيته. بيد أنه بدلاً من التحية وجه إليه سيلاً من طلقات المدافع الآلية. واستمر الإسلامبولى يطلق النار على جسد السادات حتى بعد أن أصيب هو فى بطنه وهو يصيح «أعطونى هذا الكلب، هذا الكافر». واستغرقت الهجمة خمسين ثانية قتل أثناءها سبعة بالإضافة إلى السادات، وأصيب ثمانية وعشرون آخرون.

وصُدم الغربيون من شراسة الهجمة. فقد كانوا يحبون السادات. فخلافاً للخمينى، كان السادات حاكماً مسلماً بإمكانهم فهمه. وكان يبدو متديناً دون أن يكون «متعصباً»، وكانت مبادرته للسلام مع إسرائيل وسياسة الانفتاح قد حازت على إعجاب الغرب. وحضر عدد كبير من الأمريكيين والأمراء الأوربيين والسياسيين ورؤساء الجمهوريات الغربية جنازة السادات، إلا أنه لم يحضرها أى قائد عربى، ولم تحتشد الناس فى الشوارع، ولم يبك الشعب المصرى السادات، ولم يتزاحموا وقد غمرهم الحزن حول نعشه كما سيفعل الإيرانيون فيما بعد فى جنازة الخمينى. ومرة أخرى ظهر الغرب والمجتمعات الأكثر تقليدية فى الشرق الأوسط على طرفى النقيض غير مستطيعين مشاركة بعضهم البعض رؤيتهم للأحداث.

وكما رأينا، فقد كان ثمة عدد كبير من المصريين رأوا أن حكم السادات يماثل الجاهلية أكثر من مماثلته للإسلام. ففى عام ١٩٨٠، احتل الطلبة من أعضاء الجماعة الإسلامية الذين كانوا قد أُمروا بإقامة معسكرهم الصيفى قلعة صلاح الدين يوم عيد الأضحى وشجبوا كامب داڤيد وأنور السادات داعين إياه «التتارى»، إشارة منهم إلى أحد الحكام المغول فى القرن الثالث عشر الذى كان من المفترض أنه

اعتنق الإسلام إلا أنه كان مسلماً بالاسم فقط. كما التحق أعضاء آخرون من الجماعة المقموعة بشبكة الخلايا السرية التي كرست للجهاد العنيف ضد النظام. وكان خالد الإسلامبولي، الذي درس في جامعة المنيا، عضواً في تنظيم الجهاد.

وكان السادات يدرك تلك المعارضة وكان مصمماً على تحاشي مصير صديقه الشاه. وحينما تصاعدت الثورة في إيران، أصدر ما عُرف بقانون العيب عام ١٩٧٨، الذي كان بمقتضاه أي انحراف بالفكر أو الكلمة أو الفعل ضد النظام المؤسسي يعاقب بفقدان الحقوق المدنية ومصادرة جوازات السفر والملكية. وحُظر على المواطنين الالتحاق بأية منظمات أو الاشتراك في أية إذاعة أو نشر أي شيء ينتقد النظام لأن السادات اعتبر هذا تهديداً «للوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي». ولم يمر حتى التعليق العارض الذي قد يقال في حضور أفراد عائلة الفرد الخاصة، دون عقاب. وأصبح النظام أكثر قمعاً خلال الأشهر الأخيرة من حياة السادات. فقام يوم ٣ سبتمبر عام ١٩٨١ بتطويق واعتقال ١٥٣٦ شخصاً من منتقديه تضمنوا وزراء وسياسيين ومفكرين وصحفيين ودعاة وأعضاء جماعات إسلامية. وكان أحد هؤلاء المعتقلين هو محمد الإسلامبولي شقيق قاتل السادات.

وباستطاعتنا استبصار دوافع مغتالي السادات من مقال كتبه عبد السلام فرج المرشد الروحي لجماعة الجهاد الذي كان ينتمي إليها الإسلامبولي. وقد نشر المقال بعنوان «الفريضة الغائبة» في ديسمبر عام ١٩٨١ بعد اغتيال السادات وكان المقال لا يستهدف القارئ العام بل اقتصر على كونه دفاعاً عن موقف الجماعة ولذا كان يوزع سراً بين أعضاء التنظيم. ويتيح المقال فرصة فريدة لمعرفة الخطاب الذي كان يتداوله الإسلاميون القتاليون، واهتماماتهم، ومصادر قلقهم ومخاوفهم. وتجادل فرج قائلاً إن للمسلمين مهمة ملحة وعاجلة. فقد أمر الله رسوله بإقامة دولة إسلامية حقة. وبدأ فرج رسالته باستشهاد بآية قرآنية توضح أنه بعد الوحي بثلاثة عشر عاماً فقط كان الله تعالى غير راضٍ عن المسلمين الذين لا يطيعون أوامره: «ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون» (سورة الحديد، آية ١٦). فلابد، وبعد مرور أربعة عشر قرناً أن يكون الله أشد

غضباً بكثير . ولذلك ، فعلى المسلمين «فعل ما بوسعهم» لتنفيذ إرادة الله . ولا يجوز أن يكونوا مثل من سبقوهم الذين تصوروا أن بوسعهم إقامة دولة إسلامية دون اللجوء إلى العنف . فالوسيلة الوحيدة هى الجهاد أو الحرب المقدسة .

والجهاد هو «الفريضة الغائبة» التى يشير إليها العنوان . ورغم أن المسلمين لم يعودوا يمارسون ذلك العنف المقدس ، فقد تجادل فرج قائلاً إنه أهم فريضة على الإطلاق . وكان هذا تحدياً لقرون من الموروث الإسلامى . وعمد فرج ، مثل قطب إلى الانتقائية المتطرفة المشوهة للرؤية الإسلامية كى يثبت قضيته . ومرة أخرى ، كانت خبرة القمع هى مصدر هذا التشويه . فأصر فرج على أن السيف هو الوسيلة الوحيدة لإرساء المجتمع العادل واستشهد بحديث ينسب إلى الرسول مفاده أن من كان على غير استعداد للقتال دفاعاً عن دينه مات على غير دين الإسلام أو كمنافق يتظاهر بالإسلام . كما قال إن الله يخاطب المسلمين فى كتابه الكريم قائلاً : «كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم» (البقرة / ٢١٦) . كما أنه سبحانه يأمر المسلمين قائلاً «فإذا انسلخت الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد» . (التوبة / ٥) . واعتقد فرج أن آيات السيف هذه قد نزلت على الرسول بعد تلك الآيات التى تحث المسلمين على تحقيق السلام مع أعدائهم ومخاطبتهم بالحسنى . ومن ثم ، ألغت الجماعة التعاليم التى يبدو فيها القرآن منكراً للعنف .

إلا أن فرج واجه صعوبة . فقد كان الإسلام يتحدث عن المشركين على حين أن السادات يدّعى أنه مسلم يتبع الأركان الخمسة للإسلام . فكيف للمسلمين أن يحاربوه ؟ ووجد فرج ضالته فى فتوى ابن تيمية التى تجادل فيها قائلاً إن الحكام المغول الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام فى القرن الرابع عشر كانوا فى الواقع مرتدين لأنهم كانوا يحكمون وفقاً لقوانينهم بدلاً من أن يحكموا وفقاً للشريعة . أما حكام مصر الحاليون ، فكانوا أسوأ من المغول حيث إن قوانين المغول كانت تتضمن ، على الأقل ، بعض التشريعات المسيحية واليهودية على حين أن التشريع المصرى الحالى مؤسس على «قوانين كافرة» من صنع الكفرة وفرضها الكلونياليون

على الشعوب المسلمة. فقال: إن حكام هذا العصر مرتدون. فقد تربوا على موائد الإمبريالية سواء كانت صليبية أو شيوعية أو صهيونية ولا يحملون شيئاً من الإسلام سوى أسمائهم ويزعمون أنهم مسلمون. وكان الطلبة الذين احتلوا قلعة صلاح الدين عام ١٩٨٠ قد قارنوا السادات بالحكام المغول، ويبدو أن أفكار فرج لم تكن مقصورة على مجموعة قليلة من المتطرفين، بل كانت منتشرة وتجرى مناقشتها بين أعداد كبيرة في أوائل الثمانينيات.

وقد اعترف فرج أن الشريعة قد عرفت الجهاد على أنه جهد جماعي. ولم يكن لفرد أن يشن حرباً مقدسة التي هي قرار تتخذه الجماعة ككل. إلا أن فرج أصر أن الشريعة تطبق فقط حينما يهاجم الأمة عدو خارجي. غير أن الموقف الآن أشد خطورة بكثير، لأن الكفرة قد استولوا على مقاليد الأمور في مصر وأصبح الجهاد فريضة على كل مسلم قادر على القتال. وهكذا، تم تقليص كل الإرث الإسلامي إلى نقطة واحدة حيث أصبح السبيل الوحيد لتكون مسلماً في مصر السادات هي المشاركة في حرب مقدسة ضد النظام.

وقد أجاب فرج على أسئلة كانت تشغل أتباعه الشباب. فقد أراد أعضاء الجهاد أن يتصرفوا وفقاً للقوانين الأخلاقية قدر استطاعتهم حتى على الرغم من أنهم كانوا يخططون لعملية اغتيال. فتساءلوا، هل كان من المقبول أن يكذبوا كي يخفوا خططهم؟ وماذا عن احتمال قتل متفرجين أبرياء إلى جانب الحكام المذنبين؟ وأراد الأعضاء الشباب، نظراً لأهمية سلطة الأسرة في مصر، أن يعرفوا إن كان من الصواب أن يشتركوا في مؤامرة دون إذن والديهم؟ كما كان ثمة قلق واضح بينهم عن أولوية اغتيال السادات قبل القيام بتحرير القدس من إسرائيل وتساءلوا أى المهمتين تأتي في المقدمة. وأجاب فرج أن الجهاد من أجل القدس يجب أن يقوده مسلم ورع لا كافر. كما أنه كشف عن ثقته في حتمية تدخل الله المباشر. فالقدس ستعود تلقائياً إلى المسلمين بمجرد إقامة الدولة الإسلامية. فلقد وعد الله المسلمين بذلك «اقتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين» (التوبة - ١٤). وانتهى فرج، من قراءته الحرفية للنص إلى أن الله سيتدخل ويغير قوانين الطبيعة إن أخذ المسلمون بزمام المبادرة. وسأله تابعوه عما إن كان

المقاتلون سيتلقون عوناً إعجازياً، وكانت إجابة فرج الكارثية «نعم».

وتحير المراقبون من عدم اتباع اغتيال السادات بأية عمليات. فلم يحدث انقلاب أو محاولة لإثارة انتفاضة عامة. وقد يكون سبب هذا هو ثقة الجماعة في التدخل الإلهي بعد أن خطا المسلمون الخطوة الأولى بقتلهم رئيس الجمهورية. ويبدو أن فرج قد اعتقد أن هذا أمر بديهي. فرغم أن المتآمرين كانوا يدركون أنهم يقومون بمخاطرة عظمى، رأى فرج أن الخوف من الفشل محض غباء. فواجب المسلم هو إطاعة أوامر الله، وقال إنهم غير مسئولين عن النتائج إذ إن جميع الأمور ستصبح في أيدي المسلمين بمجرد سقوط دولة الشرك.

ومثل أصوليين كثيرين، كان فرج حرفياً. فكان يقرأ النص المقدس كما لو كانت كل كلمة حقيقة واقعية بكل تفاصيلها وبالإمكان تطبيقها ببساطة ومباشرة في الحياة اليومية. وأوضح هذا مخاطر استعمال المنطق الروحاني للكتاب المنزل برنامج عمل للفعل الواقعي. وكان المثال القديم هو فصل المنطق الروحاني ومنطق الفكر الواقعي؛ وكان الفعل السياسي من اختصاص العقل. لكن هؤلاء الأصوليين السنيين، في ثورتهم ضد هيمنة العقلانية العلمانية كانوا ينبذون العقل. وكان عليهم تعلم الحقيقة المرة التي مؤداها أنه رغم أن مغتالي السادات قد أطاعوا الله حرفياً طبقاً لاعتقادهم، فإن الله لم يتدخل لإقامة الدولة الإسلامية. فقد تولى حسني مبارك بعد السادات بدون مشاكل تقريباً، وظل النظام العلماني في مكانه حتى يومنا هذا.

ويبدو أن الأفكار التي أوجزتها «الفريضة الغائبة» لم تكن مقصورة على مجموعة محدودة من المتطرفين بل كانت أوسع انتشاراً في المجتمع المصري عما اعتقده المراقبون حينذاك. فقليل من المصريين هم من أرادوا أن يقتل السادات بالفعل، وقد أصيب معظم المصريين بالصدمة لاغتياله. إلا أن رباطة جأشهم بعد موته كانت أمراً ملحوظاً يبعث على القشعريرة. فمثلاً، أدان مشايخ الأزهر الاغتيال مباشرة. لكنهم لم يظهروا أي حزن على فقدان السادات. وفي العدد الأول من مجلة الأزهر الذي صدر عقب الحادث مباشرة، لم تكن ثمة صورة للسادات، وذُكر القتل بشكل مقتضب عارض على الصفحة الثانية. وكان المفتي

هو الشخص الوحيد الذى هاجم «الفريضة الغائبة» بشدة ووضوح وكتب رداً مفصلاً على «رسالة» فرج فقال إنه محظور أن يُدعى مسلم يؤدى الفرائض مرتداً. كما أن ممارسة التكفير لم تكن شائعة أبداً فى ا لإسلام إذ لا يعلم ما فى القلوب سوى الله. وناقش المفتى الآيات التى تدعو لقتال الكفار فى سياقها التاريخى وبين أنها أنزلت استجابة لظروف خاصة في المدينة في ذلك الوقت ولا يمكن تطبيقها كما أنزلت حرفياً فى مصر القرن العشرين. إلا أنه فى مقال آخر فى ديسمبر عام ١٩٨١ نُشر فى دورية التصوف الإسلامى، وهى الدورية الرئيسية للتصوف، اعتقد المفتى أنه من البديهى أن يكون قراؤه على علم وثيق بتعاليم فرج رغم أنه كان قد نشر «الفريضة الغائبة» منذ وقت قصير ولم يكن من المحتمل أن يكون الجميع قد قرءوها بعد. ومن المحتمل أن الأفكار التى تسربت منه إلى الدوائر الإسلامية وأصبحت شائعة. فقد كانت أغلبية المصريين ينظرون إلى الاغتيال على أنه خطيئة عظمى، إلا أن الكثيرين لم يكونوا على يقين بشأن السادات. فقد كانت الأحوال قد تغيرت منذ وفاة عبد الناصر، وكان المصريون حينذاك يريدون صفات إسلامية حقة فى قادتهم، وكانوا آخذين فى التحول عن المنطق العقلانى العلمانى.

ووجد مبارك أن عليه أن يعترف بالجو الدينى فى البلاد. فقام مباشرة بالإفراج عمن اعتقلهم السادات فى هجمته فى سبتمبر عام ١٩٨١. واستمر فى محاولته للتحكم فى الحركات الإسلامية، إلا أنه استهدف تنظيمات محدودة فقط، وسمح للإخوان المسلمين (التى لم يتم الاعتراف بها رسمياً حتى الآن) أن يشاركوا فى الانتخابات وأن ينشئوا لأنفسهم وضعاً فى الحكومة. وكان التحالف الإسلامى، أو التنظيم الجديد لجماعة الإخوان، قد نأى بنفسه بمهارة عن المتطرفين، وحاول تحسين العلاقات مع المسيحيين الأقباط فى مصر، وأن يعمل فى سلام على إنشاء دولة إسلامية. ومصر الآن دولة شديدة التدين. فالإسلام الآن فى قوة الناصرية فى الستينيات. ويبدو أن شعار الإخوان «الإسلام هو الحل» يلقى صدى لدى أعداد متزايدة من الناس. وتحتل الأسئلة الخاصة بالمسائل الدينية الفردية مساحات بارزة فى صفحات الخطابات بالمجلات والدوريات، كما تجرى مناقشة حية للقضايا الإسلامية فى وسائل الإعلام. وأصبح الزى الإسلامى سائداً. كما يتم الفصل بين

الرجال والنساء في الفصول الدراسية بشكل منتظم وأصبحت هناك أماكن مخصصة للصلاة في الأماكن العامة. إلا أنه مازالت هناك رغبة شائعة لعودة مصر إلى الحكم بالشريعة الإسلامية وأن يصبح الإسلام مصدر التشريع الدستورى. وفي مصر الآن تعددية حزبية وديموقراطية اسمية. إلا أن الفساد مازال مستشرياً والسلطة التنفيذية شمولية ويرفض حزب الدولة أن يكون مجرد حزب حاكم. وهناك قدر من الشكوك أنه لو أجريت انتخابات حرة فسيمنح الناس أصواتهم للقادة الأكثر تديناً. لهذا، أصبح الإسلام التحدى الرئيسى لنظام مبارك.

لقد نضج إحياء السبعينيات الإسلامي. وتبنى الكثيرون من التيار الرئيسى من مختلف الأعمار والطبقات أصولية معتدلة وليس لدى أغلبية هؤلاء اهتمام بالسياسة. إلا أنه لو أخذت ميولهم الدينية في الاعتبار فمن السهل تعبئتهم بواسطة القادة المتأسلمين لدى حدوث أزمات سياسية واجتماعية واقتصادية. ومازال كثير من الشباب يشعرون أن المجتمع المصرى الحديث لا يولى مصالحهم اهتماماً. ومازالت التنظيمات الأكثر تطرفاً تجتذب الطلبة المتفوقين في كليات العلوم والهندسة وأقسام الرياضيات الذين يجدون أن أسلوب الحياة الإسلامى الصارم يمنحهم بديلاً بوسعهم أن يحيون وفقه أكثر من الخيار العلمانى، ويساعدهم أيضاً على النقلة الصعبة من الثقافة الريفية إلى ثقافة المدينة الحديثة ويمنحهم إحساساً بالأصالة والانتماء. وأيضاً فهو يتيح لهم الانتماء إلى جماعة، وهو أمر صعب المنال في المجتمع الحديث رغم أنه يمثل حاجة ملحة. ولا يسعى هؤلاء الشباب إلى تحريك عقارب الساعة إلى الوراء، لكنهم يبحثون عن سبل جديدة لتطبيق النموذج الإرشادى الإسلامى الذى وافق المسلمين وساعدهم لقرون على التكيف مع أحوالهم الراهنة.

إن مشاعر الاستياء العميق التى انفجرت ببشاعة في عملية اغتيال السادات مازالت تتأجج تحت السطح بعد عقدين من ليبرالية مبارك المحدودة والتطبيق الجزئى للديموقراطية. والفرق الآن هو أن الإسلاميين أكثر تنظيماً بكثير. فقد زار باتريك جافنى المستعرب الأمريكى المنيا مرة أخرى عام ١٩٩١ ولاحظ الحشود التى كانت تؤدى صلاة الجمعة في الشارع العام خارج مسجد أصولى صغير. وكانوا أكثر

تنظيماً بكثير مما كانوا عليه في السبعينيات. فقد اختفى التحدى غير المنظم المهلهل. وكان كثير من المصلين في الثلاثينيات والأربعينيات من العمر ويرتدون زياً موحداً، أى الجلابيب البيضاء وأغطية الرأس الإسلامية الصحيحة. وأعطوا تأثيراً بأنهم يكونون ثقافة تحتية مميزة ومبلورة لها توجهها وهويتها. كما لاحظ جافنى أيضاً مبنى حكومياً ضخماً يحوى مكاتب وزارة الداخلية والذى قصد به أن يرمز إلى قوة الدولة. وكرمز للتحكم في منطقة اضطرابات سابقة، بدا المبنى وأنه لا علاقة له بالإسلاميين الملتزمين الذين كانت وجهتهم مكة لا القاهرة. فكانت ثمة مملكتان تتواجدان جنباً إلى جنب فى صدع شيزوفرانى دون بادرة للشفاء.

لذا، لا يستدعي وجود حرب بين «الأمتين» الدهشة. وتظهر تقارير بين الحين والآخر عن إلقاء القبض على إسلاميين متطرفين وتبادل الشرطة إطلاق النار معهم، فعلى حين ترتضى أغلبية الإسلاميين الانفصال عن المجتمع العلمانى، تلجأ أقلية صغيرة إلى الإرهاب. فقد حدثت منذ عام ١٩٨٦ هجمات ذات دوافع سياسية على أمريكيين وإسرائيليين ومصريين بارزين. ففى عام ١٩٨٧ أطلق إسلاميون النار على حسن أبو باشا وزير الداخلية الأسبق ومكرم محمد أحمد رئيس تحرير المصور. ثم قتلوا رفعت المحجوب رئيس مجلس الشعب فى أكتوبر عام ١٩٩٠، والعلمانى المتشدد فرج فودة عام ١٩٩٢. وقد شهد ذلك العام أول هجمات إسلامية على السواح الأوربيين والأمريكيين. ونظراً لأن السياحة بالغة الأهمية فى الاقتصاد المصرى، فقد رد مبارك بغارات واعتقالات جماعية خرقاء دون تمييز صبت مزيداً من الوقود على اللهب. وادعت جماعات حقوق الإنسان عام ١٩٩٧ أن عشرين ألفاً من المشكوك فى انتمائهم إلى جماعات فدائية محتجزون دون محاكمة فى السجون المصرية - ومرة أخرى - ألقى القبض عليهم لمجرد حيازاتهم لنشرات ملتهبة أو لحضورهم اجتماع ما. وفى ١٧ نوفمبر عام ١٩٩٧ قامت الجماعة الإسلامية الإرهابية بقتل ثمانية وخمسين سائحاً وأربعة مصريين فى الأقصر. وأصروا على أن تلك الهجمة «لن تكون الأخيرة بل سيستمر المجاهدون فى عملهم مادامت الحكومة سادرة فى تعذيب وقتل أبناء الحركة الإسلامية». وتستمر الحرب. فقد استمر البؤس واليأس والعجز مصدر إلهام الأقلية الإسلامية السنية فى مصر حيث قاموا بتحويل الإسلام إلى أيديولوجية تشوه الدين تشويهاً

كاملاً بتبريرها للاغتيال.

ومثل مصر، كانت إسرائيل أيضاً تتحول إلى دولة دينية. وكان هذا أكثر وضوحاً في صعود الحريديم (الأرثوذكس) السياسي خلال الثمانينيات. فقد ظلت أقلية من اليهود الأرثوذكس المتطرفين ينظرون إلى دولة إسرائيل على أنها فاسدة جوهرياً أو أنها «تلوث يحوى كل التلوثات الأخرى وهرطقة كاملة». وكتب يرامائيل دومب في نشرة «حراس المدينة» عام ١٩٧٥ «إن الصهيونية في جوهرها إنكار لأساسيات عقيدتنا. إنها إنكار مطلق يصل إلى الأعماق والأسس والجذور». إلا أن معظم الحريديم لم يذهبوا بعيداً كهذا. بل إنهم رأوا ببساطة أن الدولة غير ذات أهمية دينية ونظروا إليها بعدم مبالاة تامة. وقد مكنهم هذا الحياد من المشاركة في السيرورة السياسية. وكان باستطاعة الحسيديين رؤية عملهم السياسي في ضوء ديني، أو كخلاص للومضات الإلهية المحبوسة في شرك المؤسسات العلمانية للدولة. ورأوا أن بإمكانهم جعل المجتمع الإسرائيلي أكثر انفتاحاً لتغير مشيحاني بأن يضغطوا من أجل تشريعات دينية مثل حظر لحم الخنزير أو التقيد الصارم بطقوس السبت. وكان المسجانديم الليتوانيون ذوى توجهات أكثر براجماتية، فقد كانوا قد تقوقعوا وتحصنوا داخل عالم اليشيڤات بشكل أعمق من ذى قبل واستغلوا الدولة لدعم مؤسساتهم. وكانوا لا يهتمون على الإطلاق بمشاكل الدولة أو الدفاع أو السياسة المحلية والخارجية، بل كان معيارهم الوحيد لتفضيل حزب على الآخر هو التمويل والدعم السياسي لليشيڤات.

وظل البقاء أحد أهداف الحريد: الهامة. وأصبح موقفهم من الأغيار أكثر تشدداً. وكانت محاكمة أدولف إيحمان في القدس عام ١٩٦١ قد أحيت الوعي بالهلوكوست الأمر الذى جعل الحريديم أكثر تصميماً على تجنب ثقافة الأغيار واليهود العلمانيين المشاركين فيها. ونظروا إلى أنفسهم على أنهم في حالة حرب مع المدنية الحديثة وأنهم لا علاقة لهم بالأغيار أو باليهود المتدينين الذين لا يشاركونهم آراءهم عن اليهودية. ومرة أخرى أدت خبرة القمع والاضطهاد إلى تضييق الآفاق الدينية وإلى التأكيد المتجدد على التطابق الأيديولوجي. وأصبح

الحريديم بأسلوب متزايد، بغير لغة أو مفاهيم يتواصلون بها بأى طريقة ذات معنى مع العالم خارج اليشيفات أو المجالس الحسيدية. وشعروا بالاغتراب عن جيرانهم مثلما كان أجدادهم يشعرون بالاغتراب عن الأغيار فى الشتات.

إلا أن وعيهم الجديد بالهلوكوست جعل إحساسهم مفرطاً بالمخاطر التى تحيط باليهود، ولكى يحافظوا على التوراة، كانوا على استعداد لاقتحام سيرورة السياسة. وعبر عضو فى اتحاد الحريديم عام ١٩٥٠ تعبيراً بليغاً عن هذا التوجه بقوله «إننا ضعفاء، والآليات القوية فى أيدى أعدائنا، ووسط الانقسام والانفصال، فإننا نواجه عواصف تهدد بمحونا لا قدر الرب. وتجعل القوانين التى تضر بعمق كياننا موقفنا مأساوياً غير محتمل. لذا يجب أن نحترس، ونصد أية هجمات ضدنا من داخل الحكومة».

ولم تكن الظروف فى الخمسينيات طيبة. فقد انفصل حزب اتحاد إسرائيل Augdat Israel عن حكومة العمل عام ١٩٥٢ لخلاف حول قضية تجنيد النساء فى جيش الدفاع الإسرائيلى ولم يمثل الحزب فى الكنيست مرة أخرى إلى أن أصبح أوجدات عضواً فى الحكومة الائتلافية بعد انتصار الليكود عام ١٩٧٧ ومن ثم اقترب مجلس حكماء التوراة Moetzet G'dolay ha - Torah، وهو الهيئة الاستشارية لأجودات ويتكون من الحاخامات المسنين الذين كان الصهاينة قد أودعوهم مزبلة التاريخ العقلية، من مراكز السلطة. إلا أن العداء القديم بين الحريديم المسجنديم طفا على السطح مرة أخرى فى المجلس وبدءوا ينظرون إلى بعضهم البعض كمتنافسين فى سباق على نفس التمويل. وأدى هذا إلى ظهور أحزاب حريديم جديدة ولاعبين سياسيين جدد.

فمثلاً، تملك القلق من الحاخام اليعازرا شاس، رئيس يشيفا بونوفيز Ponovez وقائد اليهودية الليتوانية فى إسرائيل من تأثير اليهود السفارديم. وكان الكثيرون منهم قد انطووا تحت لواء أعضاء الحسيديم فى أوجدات. وخشى شاس من أن يزيد هذا من عدد الناخبين الحسيديم ويسحب بعض التمويل من المسجنديم ولمجابهة هذا الخطر، خطب ود السفارديم، وأنشأ حزب سفارديم جديد وهو حزب شاس لرعاة التوراة مع حاخام السفارديم الأكبر أوفاديا يوسف. ولم يكُن السفارديم نفس

كراهية الأوربيين اليهود للصهيونية. فحتى إنشاء إسرائيل عام ١٩٤٨ لم يضطهدهم العالم الإسلامى ولم يطوروا عقلية غيتو. لذا لم يترددوا فى المشاركة السياسية فى شئون الدولة وانقسموا بعزيمة وحيوية فى الحياة السياسية. وكسب حزب شاس فى انتخابات عام ١٩٨٤ أربعة مقاعد فى الكنيست.

إلا أن ربى لوباڤيتش السابع Seventh Lubavitcher Rebbe قرر فى عام ١٩٨٨ التصدى للحاخام شاس والمسجنديم. وكان يريد أيضاً أن يجبر شاس على الضغط من أجل تعريف أكثر صرامة لليهودية. وقد أدى هذا التحرك إلى إيضاح عدم مبالاة الحريديم بخير دولة إسرائيل السياسى. فلو أن الحكومة الإسرائيلية أذعنت لرغبات الربى وأعلنت أن نسل الزواج المشترك ليس يهودياً وكذلك من يعتنق اليهودية على يد حاخام إصلاحى لأثارت عداء يهود أمريكيين كثيرين يضغطون بنجاح فى الولايات المتحدة من أجل إسرائيل وهذا الدعم الأمريكى ملح وحاسم لبقاء إسرائيل. إلا أن ربى اللوباڤيتش لم يكن يعنيه هذا. فقد كان يريد مجرد دفع مهمته الإصلاحية للعالم اليهودى قدماً. وقد واجه بعض مبعوثيه الصعاب مع أناس ينظرون إلى أنفسهم على أنهم يهود إلا أنهم لا يتطابقون مع المعايير التشريعية ولو أعلنت حكومة إسرائيل رسمياً أن هؤلاء ليسوا يهوداً لسهلت الأمور كثيراً على اللوباڤيتش. إلا أن تدخل الربى زاد عضوية الحسيديم فى أوجدات زيادة كبيرة، ولكى يجابه هذا، كوّن الحاخام شاس حزب مسجنديم جديد هو لواء التوراة Degel ha-torah.

وسبب دهشة جمهور الإسرائيليين فوز الأحزاب الدينية بعدد قياسى من المقاعد، أى ثمانية عشر مقعداً، فى انتخابات ١٩٨٨. وكنتيجة لهذا وجدوا أن بأيديهم ميزان القوى بين العمل والليكود. وأُجبر السياسيون العلمانيون الذين كانوا قد احتقروا الأرثوذكس ونظروا إليهم على أنهم مفارقة تاريخية ميئوس منها، على الإتيان إليهم وقبعاتهم فى أيديهم، ليطلبوا إليهم أن يلحقوا بمعسكرهم لتشكيل الحكومة. وكان الحريديم مازالوا معارضين لدولة إسرائيل كما كانوا من قبل إذ اعتقدوا أن العلمانيين من اليهود مصممون على تحطيم الدين، ونظروا إلى عملهم السياسى كشر ضرورى، أو فعل دفاع عن النفس. وكتب

الحاخام ناثان جروسمان عام ١٩٩١ فى صحيفة ياتدنيما اللتوانية عن العمل السياسى أنه «يمكن تعريفه على أنه تسلل إلى معسكر الأعداء». إلا أن الحريديم حصلوا بشكل شبه قسرى على سلطة غير مسبوقة فى الدولة التى شعروا أنهم فى حرب معها. فقد ظل الحريديم منذ الهلوكوست يحاولون إعادة خلق اليهودية الأوربية، ونظروا للحياة اليهودية القديمة فى أوربا الشرقية على أنها العصر الذهبى وكانوا يسعون إلى الإلهام من حاخامات الماضى العظام. إلا أنهم بحلول الثمانينيات كانوا قد تفوقوا عليهم. فلم يكن ليهودى متدين منذ تحطيم المعبد عام ٧٠ ق. م سطوة تماثل سطوة الحاخام شاس، الذى صار له، بحلول عام ١٩٨٨ قيادة حزبين سياسيين كبار، وصار السياسيون يخطبون وده من أجل صوته الحاسم فى الانتخابات.

واتضح هذا بشكل درامى فى ٢٦ مارس عام ١٩٩٠. فالمعبد الرمزى لثقافة إسرائيل العلمانية هو ستاد كرة السلة الإسرائيلى ياد إلياهو Yad Eliahu. وتقترب كرة السلة فى إسرائيل من كونها ديناً قومياً إذ تمثل هذه الرياضة الحلم الصهيونى باليهودى الجديد الذى لم يعد ينحنى وهو شاحب على أجزاء التلمود فى يشيفا رطبة، ولا يلتحف أردية الأرثوذكسية السوداء، لكنه خلع عنه أرديته من أجل حسن الأداء، ويبدو وقد لوحته الشمس، صحيح الجسد، ذا قدرة على التنافس الدولى مع الأغيار وهزيمتهم فى ألعابهم الخاصة. إلا أنه فى مساء ٢٦ مارس عام ١٩٩٠ لم يزدحم الملعب بمشجعى فريق المكابيين (الفريق القومى) المتحمسين، بل بعشرة آلاف من الحريديم الملتحين الذين يرتدون الأردية التقليدية الواسعة. فقد اقتحم الأرثوذكس المتطرفون قلب إسرائيل العلمانية واستولوا ـ لمدة ساعة على الأقل ـ على إحدى قلاعها الرئيسية. وعلاوة على هذا، فقد بث الإرسال التليفزيونى الحادث، وشهده الإسرائيليون المتدينون والعلمانيون معاً فى أنحاء البلاد وقد حُبست أنفاسهم. والمناسبة؟ فقد كان الحاخام شاس على وشك الحديث مع أتباعه لإلقاء تعليماته إليهم بشأن كيفية التصويت فى الانتخابات القادمة. واستيقظت الأمة على حقيقة أن ميزان القوة يملكه حاخام مسن يرتدى قبعة عالية سوداء، وله عقصتان على جانبى وجهه، ويتحدث خليطاً غريباً من اللغة اليديشية Yiddish والعبرية والآرامية بحيث لم يفهمه مستمعوه العلمانيون. وكان الحاخام

فى ذلك المساء يقرر مصير العمل والليكود.

كانت مسيرة السلام بين إسرائيل والفلسطينيين تسير سيراً أليماً متعثراً، إلا أنها تسببت في انقسام الحكومة الائتلافية الوطنية. وبدأ كل من العمل والليكود في السعى وراء تحالفات مع أحزاب أصغر التى كانت الدينية منها تكون أكبر كتلة متفردة. وكان العمل قد عقد اتفاقات غير رسمية مع أوجدات وشاس، لكن الحاخام يوسف، أحد قادة شاس، خشى أن يؤدى التحالف مع العمل إلى انقسام الحزب. ويميل السفارديم لأن يكونوا قوميين متطرفين، ويبغضون العرب. وكانوا متشددين فى تصميمهم على عدم الإتيان بأية تنازلات عن الأرض مثل التى يتصورها العمل. ثم أتى الحاخام شاس، زميله المؤسس للحزب وتطوع أن يتحدث إلى أتباعه فى حزب شاس وحزب لواء التوراة وينصحهم بشأن موقفهم من محادثات الائتلاف الوشيكة.

ولم يكن حديث الحاخام الذى استغرق مجرد عشر دقائق مربكاً ومحيراً فقط، لكنه بعث القلق فى نفوس من شاهدوه من الإسرائيليين على شاشات تليفزيوناتهم. فلم يذكر محادثات الائتلاف مباشرة، كما أنه لم يتعرض لأى من القضايا التى كانت تسيطر على تفكير بقية الأمة. فقد كان من الواضح أنه لا يبالى بقضايا مثل حقوق الفلسطينيين والدفاع القومى وجدوى مبادلة الأرض بالسلام. ولم يكن لديه كلمة طيبة واحدة يقولها فى حق دولة إسرائيل. وبدلاً من أن ينظر إلى دولة إسرائيل كمخلّص، أشار إلى الزمن «الرهيب والبشع» الذى يعيشه الحريديم الآن. ولم تكن الحرب التى قلق بشأنها الحاخام هى الحروب الإسرائيلية العربية بل المعركة الطويلة التى ظل الصهاينة يشنونها ضد الدين. فقال بانفعال شديد «إن الحروب التى نخوضها ضد من يعارضون الموروث لم تبدأ اليوم؛ فقد بدأت بالفعل فى زمن الحرب العالمية الأولى. ويعلم سيد العالم وحده ماذا نتوقع». إلا أنه لم يساوره شك فى النتائج حيث أكد أنه «لا يمكن تدمير اليهودى. فقد يحدث ويُقتل، إلا أن الأطفال سيظلون يتمسكون بالتوراة».

وكان وضع العمل فى موضع الأعداء أمراً سيئاً بدرجة كافية، إلا أنه، ولاستيائهم، فقد كان عليهم أن يستمعوا إلى إدانة مؤسساتهم المقدسة لا بصفتهم

غير يهود بل لأنهم أعداء لليهودية. فتساءل الحاخام ساخراً «هل العمل شيء مقدس؟ ألم يفصلوا أنفسهم عن الماضي ويبحثوا عن توراة جديدة؟» إن هؤلاء الكيبوتزيين ليسوا بأفضل من الأغيار، فإنهم «لا يعلمون ما هو ا لسبت أو ما هو يوم كيبور. فكيف يمكن أن يوكل لهؤلاء أمر تقدير الأمور ا لحاسمة والجوهرية التى تواجه الشعب اليهودى؟» فلا يجوز أن يكون ثمة اتفاق مع العمل، «فإنهم لا يهتمون بتقوية التدين حين يكونون فى الكنيسست، بل يحاولون تمرير قوانين تدمر الدين اليهودى».

ولا تقتصر أهمية ذلك المساء فى ملعب ياد إلياهو على مجرد حقيقة أن الحاخام شاس بدا وقد حول ميزان القوة إلى صالح الليكود وحده وبدون مساعدة، ومن غير مجهود؛ لكن ذلك المساء كان أيضاً علامة على الرحلة غير العادية للحريديم إلى قلب السلطة بعد أن كانوا مجموعة خارجية محتقرة. كما برهنت تلك المناسبة أيضاً على وجود «أمتين» فى إسرائيل غير مستطيعتين أن تفهم إحداهما «لغة» الأخرى، ولا تتشاركان فى أية اهتمامات. وكشف أيضاً عن مشاعر الكراهية العميقة التى هى مصدر إلهام تدين الكثير من الحريديم، والحنق الموجه، ليس فقط نحو الأغيار، بل أيضاً ضد قرنائهم من اليهود.

وكان الأعضاء الصهاينة المتدينون فى جوش أمونيم على استعداد للقتال أيضاً. فقد كانوا متمردين أخذوا فى تصعيد ما اعتقدوا أنه ثورة على القومية العلمانية من جهة، والأرثوذكسية من جهة أخرى. فقد كانت الحياة بالنسبة لليهود قد تغيرت تغيراً عنيفاً. فقد شعروا أنه ليس ثمة حاجة أن تقيدهم تقاليد الشتات اليهودى لأن العصر المشيحانى قد بدأ. وكان هذا هو الإنجاز العظيم للمشيحانية اليهودية منذ الشيتباى زفى. وقد شعر اليهود فى هذا الوقت أيضاً أنهم يمرون بفترة انتقال وأنهم على وشك أن يخبروا تغيراً غير مسبوق. لكن الجوش شعروا بالتقييد المكانى رغم أن باقى اليهود تمردوا على قيود الغيتو. فقد كان هاجس الحدود يسيطر عليهم كما سيطر على الشاباتيين، ورغم أنهم ركزوا على حدود أرض إسرائيل تركيزاً أساسياً فقد كانوا أيضاً يخوضون معارك من أجل تعريف حدود اليهودية. فسعوا إلى تقويض الحواجز بين اليهود العلمانيين والمتدينين.

واقتنع أتباع كوك أنه، على الرغم مما يعتقده الحريديم فباستطاعة الفرد أن يكون أرثوذكسيا كاملاً وأيضاً صهيونياً. كما أنهم بعكس العلمانيين كانوا مصممين على أن الصهيونية لن تكتمل بغير البعد الديني. إلا أن تلك السنوات كانت صعبة. فقد شعر أتباع كوك أن حكومة الليكود قد تخلت عنهم، فقد طردتهم من ياميت. كما أن الحكومة قد أعاقت سيرورة الخلاص بعقدها اتفاق مع العرب. وبدا هذا أوضح ما يكون لدى اشتعال الانتفاضة الفلسطينية عام ١٩٨٧ التي أجبرت حكومة العمل على توقيع اتفاق سلام رأى فيه أتباع كوك أنه غير مقبول بشكل أكبر من كامب داڤيد لتضمنه وعداً بالتنازل عن أجزاء من أرض الضفة الغربية المقدسة. وكيهود الشتات، تملك أتباع كوك شعور بأنهم محاصرون بعالم معاد من الأغيار، وأيضاً بقرنائهم من اليهود الذين كانوا يعوقونهم عن إنجاز ما شعروا أنهم باستطاعتهم تنفيذه.

وكنتيجة لهذا، انقلب فرح الجوش الروحاني بالأرض إلى نشوة حنق كانت تنفجر في المناسبات على شكل عنف مرعب ضد العرب في المقام الأول. فقد كان المستوطنون، في الأيام الأولى الواعدة لحركتهم، يقولون إنهم قد أتوا «لمساعدة» الفلسطينيين في الأرض المحتلة ولكسر حائط «الكراهية» بين الشعبين، رغم أن التعبيرات التي غُلّف بها هذا العرض كشفت عن عدوان حاقد إذ قال لڤينجر في السبعينيات «لقد أتينا لنطهركم من هواء القتل الذى تعودتم عليه». وبشكل متزايد، أصبح سلوكه مستفزاً. فقد اعتاد أن يسير بعدوانية حاملاً بندقيته في يده في المدن العربية بالضفة الغربية. وكان يقود النشطاء في حملات ثأرية وهجمات حربية لدى حدوث هجمات للفلسطينيين على إحدى المستوطنات. وكانوا يحطمون زجاج السيارات ويحرقون المتاجر. وبعد اشتعال الانتفاضة قال إنه كلما كان يقترب من الخليل «تستيقظ داخلى أرواح حانقة لا تمنحنى السلام» وفى عام ١٩٨٨، حينما قذف الفلسطينيون سيارته بالحجارة قفز لڤينجر من السيارة وفتح النيران على مهاجميه وقتل خالد صلاح الذى كان يقف بالقرب من متجره للأحذية ولم يشارك في قذف الحجارة. وفيما بعد، تملك منه سعار القتل، فمضى يطلق النيران جزافاً، ويقلب عربات الخضروات ويهيل السباب بأعلى صوته. وقال أثناء محاكمته أنه رغم عدم قتله أحد فإنه يتمنى لو كان له «شرف قتل عربى».

واختلفت نظريات الجوش عما يجب فعله إزاء العرب فى «أرض إسرائيل». واتفق الجميع على أنه لا حق للفلسطينيين فى الأرض ولا مكان لهم هناك. وكانت شريعة الكراهية والإقصاء هذه، بالطبع، تشويهاً للعقيدة اليهودية. فقد أصر أنبياء بنى إسرائيل، والتوراة، وحكماء التلمود الربانيون على الواجبات القصوى للعدالة والتعاطف الرحيم، حتى لو لم ينتم «الغريب» لمجموعتهم الإثنية وكان فقط يعيش معهم فى أرضهم. وقد لخص الحاخام هيلل المعاصر للمسيح تعليمات اليهودية فى القاعدة الذهبية «افعل تجاه الآخرين ما تود أن يفعلونه تجاهك» إلا أن أتباع كوك، ومن منطلق الانتقائية الأصولية، ركزوا على الأجزاء الأكثر عدواناً فى كتابهم المقدس، تلك التى أمر بها الرب بنى إسرائيل بطرد السكان الأصليين لأرض الميعاد، وعدم عقد معاهدات معهم، وتدمير رموزهم المقدسة، وإبادتهم. كما أنهم فسروا عقيدة أن اليهود هم شعب الله المختار على أنها تعنى عدم خضوعهم للقوانين التى تسرى على الأمم الأخرى لأنهم متفردون، ومقدسون، وذوو وضع خاص. وتجادل شلومو آفينر بأن تعليمات الرب بشأن غزو الأرض أهم من «الاعتبارات الإنسانية والأخلاقية والحقوق القومية للأغيار فى أرضنا».

واقترح معظم أتباع كوك أن يسمح للعرب بالبقاء فى «أرض إسرائيل» فقط «كمقيمين أجانب» يعاملون معاملة حسنة طالما احترموا دولة إسرائيل. إلاأنه لا يمكن لهم أبداً أن يصبحوا مواطنين أو يمنحوا حقوقاً سياسية. وقد أنكر آخرون على الفلسطينيين حتى هذا القدر من الاعتبار ومارسوا الضغوط عليهم للهجرة، واقترحت أقلية منهم الإبادة. واستشهدوا بالسابقة التى وردت فى الكتاب المقدس عن العماليق Amalekites الذين كانوا قوماً عتاة أمر الله بنى إسرائيل أن يذبحوهم دون رحمة. وفى عام ١٩٨٠ نشر الحاخام إسرائيل هس مقالاً بعنوان «الإبادة: أمر توراتى» فى مجلة جامعة بار-إيلان الرسمية. وتجادل قائلاً إن الفلسطينيين بالنسبة لليهود كالظلام بالنسبة للنور وأنهم يستحقون نفس مصير العماليق. وفى نفس العام، كتب حاييم تزوريا أحد المستوطنين يقول إن «المقت طبيعى وصحى. ففى كل جيل نجد أن هناك من ينهضون لإبادتنا، لذا فلكل جيل عماليقه الخاصون به. وعماليق جيلنا تعبر عن نفسها فى كراهية العرب العميقة المتطرفة لنهضتنا القومية التى حققناها فى أرض أجدادنا».

وفى ٣ مايو قُتل ستة من طلبة أحد اليشيڤات فى الخليل. وألهم هذا بعض أتباع كوك المتطرفين بالانتقام. فقام مناحم ليڤنى، وهو مستوطن فى كريات أربا، ويهودا إتزيون، وهو عسكرى من المستوطنين الجوش بزرع قنابل فى سيارات خمسة من رؤساء البلديات العرب لا تهدف إلى قتلهم بل إلى تشويههم حتى يحيون عبرة للباقين بعواقب الإرهاب ضد اليهود. وحينما سمع الأنباء، هلل الحاخام حاييم دروكمان قائلاً: «هكذا، فليفنى جميع أعداء إسرائيل». إلا أن أغلبية الإسرائيليين ساءتهم تلك الهجمة التى نتج عنها تشويه اثنين فقط من المستهدفين، وزاد استياؤهم حينما علموا أن هذا العمل كان فقط فعلاً جانبياً بالنسبة لليڤنى وإتزيون. ففى أبريل عام ١٩٨٤ «كشفت الحكومة عن وجود جماعة سرية فى إسرائيل خططت لنسف قبة الصخرة ثالث أقدس مكان فى العالم الإسلامى.

استولى جيش الدفاع الإسرائيلى من الأردن أثناء حرب ١٩٦٧ على القدس الشرقية والمدينة القديمة. ثم قامت إسرائيل بعد أيام قليلة من الحرب بضم تلك الأماكن متحدية بذلك الجماعة الدولية، وأعلنت القدس عاصمة أبدية لها. وكان هذا القرار خلافياً. ففى عام ١٩٤٧ كانت الأمم المتحدة قد أعلنت أن على القدس أن تصبح منطقة دولية. إلا أنها فى أعقاب حرب ١٩٦٧ طلبت من إسرائيل الانسحاب من جميع الأراضى التى احتلتها بما فيها القدس. فقد ظلت القدس مدينة إسلامية منذ عام ٦٣٨م، باستثناء فترة حكم الصليبيين القصيرة (١٠٩٩ - ١١٨٧). والقدس ثالث أقدس مدينة فى العالم الإسلامى بعد مكة والمدينة وكانت قبة الصخرة التى شيدت عام ٦٩١م ميلادية أول صرح إسلامى يتم إنشاؤه. واعتقد - فيما بعد - أن القبة تحدد المكان الذى قدم فيه إبراهيم ابنه أضحية لله. كما بدأ الرسول معراجه الروحانى إلى السماء من تلك الصخرة. وكان هذا المكان مقدساً أيضاً بالنسبة لليهود، إذ اعتقدوا أن الصخرة تقع على جبل الهيكل الذى يُقال إنه الموقع الذى بنى عليه سليمان معبده.

إلا أنه ولعدة قرون لم يحدث توتر بين المسلمين واليهود فى القدس؛ فقد اعتقد اليهود دوماً أن معبدهم الذى هدمه الرومان عام ٧٠ ق. م لن يعيد تشييده سوى المخلِّص. لذا لم تكن لديهم خطط بشأن المنطقة التى يسميها المسلمون «الحرم

المخلِّص، لذا لم تكن لديهم خطط بشأن المنطقة التى يسميها المسلمون «الحرم الشريف». ثم أصبح الحائط الغربى الذى تقع الصخرة أسفله مباشرة أكثر الأماكن قداسة فى العالم بالنسبة لليهود منذ القرن السادس عشر. وكان الحائط آخر بقايا المعبد الذى بناه الملك هيرود فى القرن الأول قبل الميلاد. ثم سمح السلطان العثمانى سليمان الفاتح (١٤٩٤ - ١٥٦٦) لليهود بجعل هذا الحائط حرماً رسمياً لهم. ويقال إن سنان، معمارى بلاط سليمان الفاتح، هو الذى صمم هذا الضريح البسيط لليهود هناك.

ثم أنهى الصراع العربى الإسرائيلى تلك الفترة من التوافق بين المسلمين واليهود فى المدينة المقدسة، ومنذ عشرينيات القرن العشرين، شهدت هذه البقعة المقدسة عنفاً عظيماً. وخلال فترة ضم الأردن القدس الشرقية والمدينة القديمة لها بين عام ١٩٤٨ و١٩٦٧، منع اليهود من زيارة الحائط الغربى كما هدمت بعض المعابد القديمة فى الحى اليهودى من المدينة القديمة. وكانت عودة اليهود إلى الحائط الغربى عام ١٩٦٧ أكثر اللحظات المفعمة بالعاطفة فى حرب الأيام الستة، وخبرها اليهود، حتى العلمانيين منهم، حادثاً روحانياً عميقاً.

وحينما ضم الإسرائيليون القدس بعد الحرب وعدوا بإتاحة الأماكن المقدسة للمسيحيين والمسلمين بغير أية قيود. واستمر الحرم الشريف تحت سلطة المسلمين وكانت هذه السياسة محل مقت عميق من القوميين الإسرائيليين المتطرفين وأيضاً الصهاينة المتدينين المتطرفين الذين ادعوا بوجوب إعادة الحرم إلى اليهود. إلا أن الموقف الرسمى اليهودى استمر كما هو إذ إنه لا يمكن إعادة تشييد المعبد إلا بعد أن يأتى الخلاص على يد المشيح. وكان هذا حظراً أصبح على مر القرون فى قوة التابو.

ثم بدأ هذا فى التغير بنهاية الثمانينيات. فلم يكن ليڤنى وإتزيون اليهوديين المتطرفين الوحيدين اللذين حلما بإعادة تشييد المعبد كمقدمة للخلاص. فكيف للمخلِّص أن يعود والموقع مدنَّس بقبة الصخرة؟ ومثل الأصوليين الآخرين، اعتقدوا أن عليهم القيام بالمبادرة، وإلقاء الحذر جانباً وإزالة الضريح الإسلامى من على جبل الهيكل كى يمهدوا الطريق للمخلص. فلو أنهم أخذوا الخطوة الأولى، فلا شك وأن

الرب سيتدخل. ويجازى هذا الفعل الإيمانى بأن يتدخل فى التاريخ ويرسل المخلّص الذى طال انتظاره إلى شعب إسرائيل. واعتقد ليڤنى وإتزيون وزملاؤهما المتآمرون أن الحكومة الإسرائيلية قد ارتكبت خطيئة عظمى بسماحها بسيطرة العرب على الحرم الشريف أو جبل المعبد الذى فيه الصخرة والتى كانت فى نظرهم «شيئاً مقيتاً» و«السبب الجذرى فى جميع الأخطاء الروحانية لجيلنا».

وكان أحد المؤرخين للجماعة اليهودية السرية هو يوشابن شوشان، وهو من القبالاة (المتصوفين اليهود) رقيق خفيض الصوت اعتقد أن قبة الصخرة هى مأوى قوى الشر «للجانب الآخر» التى تحول دون الخلاص. وكان هو الذى عرض على ليڤنى فكرة التطهر من هذا «المقت» أثناء مفاوضات كامب داڤيد، والتى رأى أن تلك القوى الشيطانية هى التى أوحت بها. واعتقد أنه بالاستطاعة تحييد تلك القوى الشيطانية بهدم القبة وبذا تتوقف فجأة عملية السلام الملعونة. وعلى الأقل، فسيصدم هذا الفعل الدرامى الشعب اليهودى فى جميع أنحاء العالم ويمدهم بالإدراك الصحيح لمسئولياتهم الدينية، ويجعلهم ينبذون الأحاديث عن التصالح مع الأعداء.

وكانت لحظة مشبوبة بالمخاطر. فلم يكن للقصف فقط أن ينهى مسيرة التسوية بل من المؤكد أنه كان سينتهى بحرب، يشترك فيها لأول مرة كل العالم الإسلامى ضد إسرائيل. كما وافق الاستراتيجيون فى واشنطن أنه فى سياق الحرب الباردة حيث كان السوڤييت يساندون العرب والولايات المتحدة إسرائيل، فقد كان هدم القبة لابد وأن يشعل الحرب العالمية الثالثة. إلا أن شبح الكارثة النووية لم يقلق الطرفين من أتباع كوك. فقد كانوا يؤمنون أنهم ببدئهم عملاً (أبوكالياً) يطبق ما جاء فى سفر الرؤيا على الأرض، سيدفعون بالقوات السماوية إلى أن تنشط «ويجبرون» الرب على التدخل فى جانبهم، وعلى إرسال المخلص لينقذ إسرائيل.

وكان هذا تفكيراً قبلانياً أصابه الجنون. وأيضاً، فهو مثال مرعب عن التوجه الأصولى لتوظيف الأسطورة أجندة لبرنامج عمل. فعلى المستوى العملى، لم يكن ثمة ما هو غير عقلانى فى مخطط المتآمرين. فقد كان ليڤنى قد دُرّب كخبير مفرقعات فى جيش الدفاع الإسرائيلى. وكان قد قام بدراسة الحرم الشريف بدقة

لمدة عامين، وسرق كميات من المفرقعات من معسكرات الجيش في مرتفعات الجولان ثم قام بتصنيع ثماني وعشرين قنبلة بالغة الدقة معدة قياسياً بحيث تدمر القبة دون أن تصيب المباني حولها. وكان المتآمرون معدين تماماً لتنفيذ الهجمة. إلا أنه ما حال بينهم وبين التنفيذ هو عدم عثورهم على حاخام ليبارك خطتهم.

ومثلت مؤامرة قبة الصخرة التخلي عن العقل والاعتماد على المعجزات. وأيضاً مثلت العدمية التي كان من الممكن أن تؤدي إلى تدمير دولة إسرائيل بكاملها. وقد بينت تلك المشيحانية الكارثية الرغبة في الموت التي ظلت لوقت طويل جزءاً من التجربة الحديثة. وكانت أيضاً تدميراً للذات لأنها أضرت بمصداقية الجوش أمونيم (جماعة من المتطرفين اليهود نشطت في إقامة المستوطنات) والتي لم تستعد أبداً الإعجاب الذي كانت قد حازته في بعض قطاعات المجتمع الإسرائيلي أثناء عصرها الذهبي.

وتميزت أيضاً الحركة التي أسسها الحاخام مائير كاهانا بالعدمية الأخلاقية وكان كاهانا قد انتخب عضواً في الكنيست عام ١٩٨٤ وفاز بأغلبية ١,٢٪ من الأصوات مما تسبب في استياء أغلبية الإسرائيليين. وكان قد بدأ عمله في نيويورك بتنظيمه رابطة الدفاع اليهودية للانتقام من هجمات الشباب السود على اليهود. ثم وصل إلى إسرائيل عام ١٩٧٤ وانتهى به الأمر إلى الاستيطان في كريات أربا حيث غير اسم منظمته إلى كاش (هكذا) وكان هدفه هو مطاردة العرب لإجبارهم على مغادرة «أرض إسرائيل». وكانت أصولية كاهانا هي تقريباً النموذج الأصلي لكل الأصوليات ويهوديته اختزالية وانتقائية بشكل لا هوادة فيه لدرجة أنها أصبحت كاريكاتيراً قاتلاً للعقيدة. فأوضح كاهانا لأحد محاوريه أنه «لا توجد رسائل عديدة لليهودية، فهناك رسالة واحدة فقط وهي أن تفعل ما أراده الرب» والرسالة المقصودة هنا ببساطة هي أن «الرب أرادنا أن نأتي إلى هذه البلدة وأن ننشيء دولة يهودية». واتخذ المبدأ اليهودي عن القداسة "Kodesh" أي العزلة، والذي كان يحتفي بتمييز الأشياء عن طريق الطقوس، عند كاهانا معنى سياسياً فريداً وهو أن «الرب يريد لنا أن نحيا في هذه البلدة وحدنا، منعزلين، كي لا يكون لنا سوى القدر الضئيل من الاتصال بما هو أجنبي». وكان هذا يعني أن على العرب

أن يذهبوا. ورأى أن وعد الرب لإبراهيم يصلح الآن كما كان صالحاً في عصر النبوة، والنتيجة هي أن العرب مغتصبون. وبهذا، أصبح المنطق الأسطوري لسفر التكوين برنامجاً سياسياً للتطهر العرقي، وأدت هذه الرؤية الاختزالية منطقياً إلى رؤية مشيحانية تمثل رعباً خالصاً، فقد وقف اليهود على «حافة الخلاص» بعد حرب الأيام الستة. وكانت مهمتهم واضحة بسبب التوجه الأوحد لليهودية. فكان عليهم أن يحتلوا تلك المناطق ويطردوا العرب «ويمحوا مقت الأغيار (قبة الصخرة) ذلك من على جبل الهيكل». فلو أنهم فعلوا هذا لأتاهم الخلاص بهيجاً بدون مشقة. وبسبب فشل إسرائيل في فعل هذا، فرغم أن المخلص سيأتي، إلا أن هذا لن يحدث سوى بعد كارثة هائلة مضادة للسامية، أسوأ كثيراً من كارثة الهلوكوست، والتي ستجبر اليهود في النهاية على طاعة أمر الله الوحيد بالاستيطان في «إسرائيل» كلها.

وهذه الرؤية القاتمة للتدمير والموت رؤية عدمية بشكل عميق. وتبين رواية كاهانا المشوهة عن العقيدة آثار الاضطهاد الطويل والقمع التي باستطاعتها، لو سمح لها، الدخول في أعماق الروح وتشويهها. وتبصر شريعة كاهانا الأعداء في كل مكان، أعداء هم في النهاية متماثلون سواء كانوا مسيحيين أم نازيين أم سوداً أم روساً أو عرباً. فإن كل شيء ينظر إليه من منظور المعاناة اليهودية والانتقام لتلك المعاناة. فلم تكن دولة إسرائيل نعمة الرب لليهود بل انتقامه من الأغيار يقول كاهانا:

«لم يخلق الرب دولة إسرائيل لليهودي أو مكافأة له على عدالته وأعماله الحسنة (لكنه أوجدها) لأنه سبحانه قرر أنه لم يعد بوسعه أن يتحمل تدنيس اسمه والسخرية من الشعب الذي سمي باسمه واضطهاده وخزيانه. وهكذا أمر أن توجد دولة إسرائيل التي هي نقض كلي للشتات».

وكان اسم الرب يدنس «في كل مرة يضرب فيها يهودي أو يغتصبه الأغيار». «فالرب يشعر بالخزي حينما يُذل اليهودي. والهجوم على أي يهودي هو هجوم على اسم الرب». وكان العكس أيضاً صحيحاً. فالانتقام العنيف هو Kidush ha-shem أو تقديس لاسم الرب. «فالقبضة اليهودية المسددة إلى وجه عالم الأغيار

المندهش، والتى لم ير تلك القبضة منذ ألفى عام، هو أيضاً تقديس لاسم الرب».

وقد ألهمت هذه الأيديولوجية باروخ جولد شتاين، أحد أتباع كاهانا، بأن يطلق النار على تسعة وعشرين مصليّاً فى كهف الأنبياء (الحرم الإبراهيمى) بالخليل يوم عيد البوريم (النصيب) اليهودى. وقال إنه فعل هذا انتقاماً لتسعة وخمسين يهودياً قتلهم الفلسطينيون فى الخليل يوم ٢٤ أغسطس عام ١٩٢٤. وقد أدت هذه الفعلة إلى تصاعد عمليات الإرهاب للجماعات الإسلامية فى الأراضى المحتلة وفى إسرائيل نفسها.

فلم يكن ثمة إحياء دينى بين الفلسطينيين مثل الذى انتشر فى بقية أنحاء العالم الإسلامى. وكانت استجابتهم للهزيمة العربية سياسية وعلمانية وقومية. فقام ياسر عرفات بإعادة تنظيم منظمة التحرير وأطلق سلسلة من العمليات الفدائية والإرهاب والديبلوماسية لإيجاد حل للقضية الفلسطينية. لكن بعد قمع إيرييل شارون لأعضاء المنظمة فى غزة عام ١٩٧١، كون الشيخ أحمد ياسين حركة إسلامية سماها «المجمع»، والتى بدأت برنامجاً اجتماعياً يماثل برنامج جماعة الإخوان المسلمين. وأنشأ «المجمع» إمبراطورية خيرية فى القطاع تتكون من مستوصفات ومراكز لإعادة تأهيل المدمنين ونوادى للشباب واستعدادات رياضية وفصول لتحفيظ القرآن تدعمها الزكاة ودول الخليج الغنية وإسرائيل التى كانت تأمل فى تقويض منظمة التحرير بدعمها للمجمع إذ إن ياسين عند تلك المرحلة لم يكن يهتم بالكفاح المسلح ضد إسرائيل. فقد كان مصلحاً يريد أن يدخل ثمار التحديث على اللاجئين فى غزة من خلفية إسلامية. وكان أيضاً يصارع القوميين على أرواح الفلسطينيين! فقد رأى أن الهوية الثقافية للفلسطينيين يجب أن تكون إسلامية لا علمانية. وبرهنت شعبية المجمع على اتفاق كثير من الفلسطينيين على هذا الرأى. فقد كانوا يفخرون بعرفات؛ إلا أن منطقه العلمانى لم يرق سوى للنخبة ذات التعليم الغربى الحديث.

واختلفت أيديولوجية جماعة الجهاد الإسلامى، التى هى شبكة فدائية، تماماً عن المجمع، وتماثلت مع تنظيم الجهاد فى مصر. فقد طبقت الجماعة أيديولوجية سيد قطب على المأساة الفلسطينية التى فسروها من وجهة نظر إسلامية فاعتقدوا

أن المجتمع الفلسطيني، في الوقت الراهن، مجتمع جاهلي. ونظر أعضاء الجماعة لأنفسهم على أنهم طلائع تقاتل «ضد قوى الصلف، والعدو الإمبريالي في جميع أنحاء العالم» كما أوضح مؤدلجهم الشيخ عودة. فقد كانوا يقودون معركة من أجل الأمة جمعاء. وخلافاً للمجمع، فقد كانت الجهاد مهتمة بالمعركة المسلحة ضد إسرائيل وكانت أهدافها دينية. فمثلاً، قام نشطاؤها في أكتوبر عام ١٩٨٥ بإلقاء القنابل اليدوية على مجموعة من المدنيين والجنود أثناء احتفال بالمجندين الجدد عند الحائط الغربي قتل فيه أحد آباء المتطوعين الجدد. وكانت المنظمة في الوقت الذي حدث فيه هذا، قد انتشرت في غزة وأنحاء الضفة الغربية.

ثم انبثقت الانتفاضة الفلسطينية في ٩ ديسمبر عام ١٩٨٧ ومن غزة انتشرت لتشمل القدس والضفة الغربية، وكان جيل كامل من الفلسطينيين قد نشأ منذ عام ١٩٦٧ في تلك الأراضي في ظل الاحتلال الإسرائيلي. وكان صبرهم قد نفد من المنظمة التي لم تستطع الحصول على استقلال لفلسطين، وأحبطهم الإذلال اليومي والمعاناة التي يلقونها في ظل قوة أجنبية قامعة غاشمة. وكان الإسرائيليون قد أملوا أن يستسلم العرب لحكمهم، إلا أن الاستياء من إسرائيل كان قد وصل إلى درجة الغليان عام ١٩٨٧ وأصبحت الرغبة في قيام دولة فلسطينية رغبة عارمة. وركزت القيادات الشابة لتلك الثورة الجديدة على تقويض الاستعمار وشجعوا كل فرد فلسطيني على المشاركة. وهكذا كانت النساء والأطفال يقذفون الجنود الإسرائيليين بالحجارة ويتحدون بنادقهم وقوتهم الأعظم. وحازت الانتفاضة على إعجاب العالم العربي والمجتمع الدولي. كما أنها أمدت حركة السلام الإسرائيلي بدفعة قوية لأنها برهنت على تصميم الفلسطينيين على الحصول على استقلالهم وتحررهم من السيطرة الإسرائيلية بأي ثمن. وقد أثرت الانتفاضة في بعض المتشددين نسبياً من أمثال إيتزاك رابين الذي تحقق كجندي من استحالة استخدام جيش الدفاع الإسرائيلي كي يسحق النساء والأطفال ويجبرهم على الاستسلام. وحينما أصبح رابين رئيساً للوزراء عام ١٩٩٢ كان مستعداً للدخول في مفاوضات مع منظمة التحرير. وفي العام التالي وقعت إسرائيل والمنظمة اتفاقات أوسلو.

إلا أنه في الأيام الأولى للانتفاضة تكونت منظمة جديدة أضفت على الكفاح

الفلسطيني بعداً دينياً عدمياً مقلقاً. وكان قائد الانتفاضة علمانياً؛ إلا أن بعض أعضاء «المجمع» قاموا بتكوين منظمة حماس «حركة المقاومة الإسلامية» التي قاتلت ضد كل من الاحتلال الإسرائيلي والحركة القومية الفلسطينية. فكانوا يقاتلون العلمانيين من أجل الروح الإسلامية لفلسطين. والتحقت حشود الشباب بحماس. وكان كثيرون من هؤلاء من معسكرات اللاجئين؛ إلا أن بعضهم كانوا موظفين أو أعضاء في الطبقة الوسطى. وكانت حماس حركة عنيفة، ولدّها القمع. وتصاعدت عمليات حماس بعد قتل سبعة عشر مصلياً فلسطينياً في الحرم القدسي في ٨ أكتوبر عام ١٩٩٠. وبدافع الخوف من الإبادة، هاجمت حماس أيضاً الفلسطينيين المتهمين بالتعاون مع إسرائيل. وعن هذا قال أحد متحدثيها «إن أعداءنا يحاولون بكل ما لديهم من قوة محو أمتنا، لذا فأى تعاون مع إسرائيل هو جريمة شنعاء». ومثل جماعة الجهاد الإسلامية، رأت حماس الصراع العربي الإسرائيلي من منظور ديني. واعتقد أعضاؤها أن المأساة الفلسطينية حدثت لأن الناس أهملوا دينهم، وأنه ليس باستطاعة الفلسطينيين التخلص من الحكم الإسرائيلي سوى بالعودة إلى الإسلام.

واعتقدت حماس أن نجاح إسرائيل يرجع إلى العقيدة اليهودية، وأن إسرائيل مكرسة لتدمير الإسلام. ومن ثم، فقد ادعوا أنهم يخوضون حرب دفاع عن النفس. فبعد أن قام باروخ جولدشتاين بمذبحة المصلين في الحرم الإبراهيمي أقسمت حماس على الثأر لكل منهم فرداً فرداً. وانتظر النشطاء حتى بعد حداد الأربعين، ثم قام أحد الأعضاء بقتل سبعة إسرائيليين في هجوم انتحارى بالقنابل في أفولا في قلب إسرائيل لا في الأرض المحتلة. وبعد أسبوع واحد قتل انتحارى آخر خمسة إسرائيليين في حافلة. فقد ولد العنف عنفاً.

وقد تسببت هذه الهجمات الانتحارية في تحفظ الكثيرين على اتفاقيات أوسلو التى كانت قد وقعت في العام السابق واعترفت بمقتضاها منظمة التحرير بوجود إسرائيل في نطاق حدود ١٩٤٨، وتعهدت بوضع حد للعنف والإرهاب في مقابل استقلال محدود للفلسطينيين في الضفة الغربية وغزة لمدة خمس سنوات تبدأ بعدها المرحلة الأخيرة من المفاوضات بخصوص قضايا الاستيطان الفلسطيني في

الأرض المحتلة، وتعويض اللاجئين الفلسطينيين ومستقبل القدس. إلا أن تفجيرات القنابل الانتحارية أوضحت أنه ليس باستطاعة عرفات التحكم في القتاليين الإسلاميين الذين يعارضون نظامه العلماني. واتهم بعض الإسرائيليين، خاصة الذين ينتمون إلى اليمين السياسي رابين بتعريض أمن إسرائيل للخطر في أوسلو.

وقد أثارت اتفاقيات أوسلو غضب الحاخامات الشديد، خاصة أتباع كوك. واعتبروا أن الحكومة ارتكبت فعلاً إجرامياً بتوقيعها على التنازل عن أرض مقدسة. وهكذا، أمر الحاخام آفراهام شابيرا وأربعة عشر حاخاماً آخرين من الجوش في شهر يوليو عام ١٩٩٠، الجنود بعصيان أوامر رؤسائهم العسكريين بالجلاء عن بعض الأراضي المحتلة. وكان هذا يرقى إلى كونه حرباً أهلية. وتساءل حاخامات آخرون عما إن كان رابين قد أصبح Rodef أي «متعقباً»، وهو الشخص الذي يهدد حياة شخص يهودي تهديداً نشطاً والذي يقضي القانون اليهودي بقتله. وفي نوفمبر عام ١٩٩٥ قام طالب في جامعة بار إيلان باغتيال رابين أثناء مسيرة من أجل السلام. وقال القاتل فيما بعد إن دراسته للقانون اليهودي قد أقنعته أن رابين كان «متعقباً» وأنه عدو للشعب اليهودي ومن ثم ينبغي قتله.

ومثل اغتيال السادات، أوضح مقتل رابين أن ثمة «حربين» تتواجدان في الشرق الأوسط. وإحدى هاتين هي الصراع العربي الإسرائيلي أما الأخرى فهي حرب في داخل كل بلد على حدة، مثل مصر وإسرائيل بين العلمانيين والمتدينين. وليس اليهود المتدينون وحدهم هم من يشعرون بالحنق العميق وبأنهم يُهاجمون. فبالمثل، يشعر العلمانيون في إسرائيل بالاستياء من اليهود المتدينون الذين يهاجمونهم. فأثناء تجوله في منطقة للحريديم بالقدس، تذكر الروائي الإسرائيلي المرموق عاموس عوز أن الصهاينة الأوائل كانوا يكرهون اليهودية الأرثوذكسية وكانوا «يودون نفي هذه الحقيقة من العالم حولهم ومن أرواحهم. فقد صوروا، في تفجر للكراهية والبغضاء، هذا العالم كمستنقع، كومة من الكلمات الميتة وأرواح خامدة» وقد استجاب الحريديم لتلك البغضاء العلمانية بنفس الأسلوب. فقد لاحظ عوز على الجدران في الأحياء التي يقطنها النيتورى كاراتا (حراس المدينة) رسوماً لصلبان معقوفة سوداء وكتابات تقول: «الموت للهتلريين الصهاينة»، و«إلى

الجحيم يا تيدى كوليك» (رئيس البلدية فى حزب العمل). وتذكر عوز أيضاً مدرسه دوف سادان الذى تجادل بشأن الصهيونية العلمانية قائلاً إنها مجرد حلقة فى التاريخ اليهودى وستنتهى وتعاود اليهودية الأرثوذكسية الظهور «وتلتهم الصهيونية وتبتلعها» وشعر عوز وهو يتجول فى شوارع ذلك الحى الأرثوذكسى برهاب الاحتجاز وسحقته حيوية اليهودية الحريدية «إذ إنها تنمو وتتضخم، وتهدد وجودك الروحى، وتلتهم جذور عالمك وتستعد لوراثته كله حينما ترحل أنت وأمثالك». فكما يبدو، فإن الإسرائيليين العلمانيين يخشون أيضاً الإبادة ويشعرون بالرعب اللاعقلانى حينما يواجهون أعداءهم المتدينين.

وقد لمس عوز جوهر المشكلة. فالأصوليون والعلمانيون - من أية عقيدة - فى حالة حرب لأن مفاهيمهم عن المقدس جد مختلفة، فحينما تحدث عن الجوش أمونيم، أسماهم عوز «طائفة قساة الأفئدة أتوا من ركن مظلم من اليهودية، يهددون بتدمير كل ما هو عزيز ومقدس لدينا». وبالنسبة للعلمانيين، سواء كانوا يهوداً أم مسيحيين أم مسلمين، فإن قيماً تنويرية مثل استقلال الفرد والحرية الفكرية، هى قيم مقدسة لا تنتهك. ولا يمكنهم مقايضة تلك القضايا أو تقديم تنازلات بشأنها حيث إنها مبادئ مركزية للهوية الليبرالية أوالعلمانية لدرجة أن الناس يشعرون أن وجودهم نفسه مهدد لدى أى تهديد لتلك القيم. فكما يخشى الأصوليون الإبادة على أيدى العلمانيين، رأى الليبرالى عوز أن الجوش يتوعدون بأن «ينزلوا بنا شهوة دم متوحشة مجنونة» ثم يواصل قوله:

«إن الهدف الرئيسى للجوش ليس غزو نابلس أو الخليل، بل هو فرض نسخة قبيحة ومشوهة من اليهودية على دولة إسرائيل. هدفهم الأساسى هو طرد العرب لكى يقمعوا اليهود فيما بعد للدفع بنا جميعاً تحت سطوة أنبيائهم المرضى».
ويحدق المتدينون والعلمانيون فى بعضهم وقد تملكهم الرعب. ولا يستطيع أى منهم أن يرى الآخر بوضوح. ويسترجع كل من الجانبين التجاوزات وأفعال القسوة وعدم التسامح «للجانب الآخر». ولا يستطيعون التوصل إلى وفاق وقد تعمقت جراحهم حتى وصلت القلوب.

كان هناك أيضاً استقطاب وأفعال عدائية فى أمريكا. وبدا الأصوليون

الأمريكيون على درجة أكبر من التحكم في النفس وإطاعة القانون. فلم يقم الأصوليون الأمريكيون باغتيال رؤساء جمهوريتهم ولم يقودوا ثورات أو يحتفظوا برهائن. إلا أن صدعاً عميقاً قسم الدين في أمريكا. فقد بينت استطلاعات الرأى أن السكان المتدينين في أمريكا منقسمون انقساماً تاماً إلى معسكرين شبه متساويين ومتعاديين. فقد بين استطلاع جالوب الذى أجرى في يونيو عام ١٩٨٤ أن ٤٣٪ من الأمريكيين دعوا أنفسهم ليبراليين، وأن ٤١٪ منهم أسموا أنفسهم محافظين، وأن معظم الطوائف منقسمة مناصفة. وقد تجادل معظم من أدلوا بأصواتهم مبينين أن الصدع خطير. وكانت صورتهم «للجانب الآخر» سلبية، ولم تتغير هذه الصورة، كما تتغير أشكال أخرى من التعصب لدى اتصالهم ببعض عن قرب. كما بينت استطلاعات أخرى أنه رغم أن ٩٪ فقط ميزوا أنفسهم كأصوليين إلا المبادئ الجوهرية للأصولية البروتستانتية كانت واسعة الانتشار:

اعتقد ٤٤٪ أن الخلاص يتأتى فقط عن طريق المسيح عيسى.

وصف ٣٠٪ أنفسهم بأنهم «ولدوا من جديد».

اعتقد ٢٨٪ في وجوب تفسير الإنجيل حرفياً.

أنكر ٢٧٪ احتمال احتواء الإنجيل على أخطاء علمية وتاريخية.

ويعزى نجاح الأصولية الأمريكية إلى براعة تسويق جيرى فولويل والإنجيليين المتلفزين الآخرين. فثمة عناصر في الثقافة والحياة الدينية الأمريكية تشجع هذه العقيدة الحرفية وتمدها بتربة خصبة.

إلا أنه حدثت نكسة شديدة للأصوليين خلال الثمانينيات. فلم تحدث حملة إرهاب ولم يقع اغتيال رئيس جمهورية. وبدلاً من هذا، تسببت إحدى الفضائح في الإضرار بقضية الأصوليين، وكانت مدمرة وعدمية بأسلوبها الخاص؛ وهددت بإغراق الإنجيليين المتلفزين في بحر من التفاهة والتكالب على الأموال والمخططات الجنسية.

فهل كانت ثمة أشياء في طبيعة الأصولية الأمريكية ساهمت في فضائح عام ١٩٨٧؟

فنظراً للاهتمام المسيحى بالمبادئ والتعاليم. اتخذت الأصولية الأمريكية مساراً في اتجاه يخالف الحركات الأخرى التى بحثناها. فقد كان يعنى التأكيد اليهودى الإسلامى على الممارسات أن أصوليى هذه العقائد حولوا أساطير موروثاتهم إلى أيديولوجيات. وحدثت بعض أسوأ إفراطاتهم لأنهم حاولوا تنفيذ تلك الأساطير حرفياً في العالم الواقعى. فقد سعوا إلى الوصول إلى معيار الكفاءة الحديث الذى يستلزم أن يكون تطبيق «الحقيقة» فاعلاً كى تؤخذ مأخذ الجد. فحول الأصوليون اليهود والمسلمون منطق عقيدتهم الروحانى إلى منطق عقلانى براجماتى بهدف تحقيق نتائج عملية، وأوجدوا بذلك هجيناً لاهو بالعلم الجيد ولا بالدين الجيد. وكان على هذا الهجين أن يأخذ اتجاهاً مضاداً لموروث كامل من الروحانية ويجابهه مما أدى إلى توتر وافتعال عظيمين مصدرهما أن الحقيقة ليست عقلانية منطقية بطبعيتها ولا يمكن تقديم البرهان عليها عملياً. ولأن الأصوليين البروتستانت كانوا يميلون إلى تجاهل ما هو تلقائى وروحانى تصوفى، فقد فقدوا الصلة بدوافع اللاوعى الأعمق للشخصية الإنسانية. وكنتيجة لهذا، كان الإحياء الأمريكى أحياناً عماءً يتميز بالعصابية. إلا أنه بنهاية الثمانينيات كان بعض الأصوليين على استعداد للثورة على قيود العقيد ة العقلانية. وكما رأينا، كان الجنس إحدى إشكاليات الأصوليين البروتستانت. كما تملك الكثيرين منهم القلق بشأن الفحولة والحدود بين الأنواع. فلم يكن إذاً من المثير للدهشة أن يأخذ التمرد لدى حدوثه شكلاً جنسياً.

ويشكل البث التليفزيونى، والمداهنة العامة التى تصاحبه أحياناً، مصائد لغير الحذرين روحانياً. ولا يقتصر الأمر على النرجسية التى تتضمنها عبادة الشخصية؛ والتى لا تتماشى مع التسامى مع الذات، وهو من الشروط المميزة للمسعى الروحانى، بل يصبح هناك احتمال خطر أن يفقد الإنجيليون المتلفزون صلتهم بالواقع. ولم تتوافق المبالغ الهائلة من الأموال التى كانت فى قبضة الشبكات التليفزيونة الأكثر نجاحاً مع تعاليم الكتاب المقدس بنبذ المسعى إلى الإثراء المادى. واجتذب چيم وتامى فاى باكر أصحاب شبكة PTL (المجد للرب وللمحبين من البشر) فى كارولينا الشمالية الانتقادات السلبية لأسلوب حياتهما الباذخ. وكانت صحيفة تشارلوت أبزيرفر قد دأبت لعدة سنوات على إيضاح كيف أنفق

جيم وتامى ٣٧٥,٠٠٠ دولار على منزل مشترك يملكانه مطل على المحيط و٢٢,٠٠٠ دولار على مرايا تجمّله ترتفع من الأرض إلى السقف وكان هذا الأسلوب يختلف كثيراً عن نظام فولويل فى ليتشبرج الذى تميز بالاتزان وضبط النفس.

وكان الزوجان باكر يشتهران على وجه الخصوص بحديقة التيمة المسيحية «إرث الولايات المتحدة» التى كانت تقدم تجربة الإنجيليين فى أمريكا الشمالية بأسلوب ديزنى وتجتذب أعداداً ضخمة من الزائرين. وتقترح سوسان هاردنج عالمة الأنثروبولوجى الأمريكية فى مقال آسر لها أنهما كانا يقومان بعرض ثورة واعية على تدين فولويل المتزن ويدفعون بالأصولية باتجاه مرحلة ما بعد حداثية جديدة. فقد استجابت الأصولية منذ أواخر القرن التاسع عشر لتحدى الحداثة بأن حاولت جعل العقيدة عقلانية بشكل كامل. فأكدوا على فضيلة المنطق والعقلانية الواضحة، واعتنقوا حَرْفية متزنة تتجنب الخيال والفانتازيا. وقاموا بتنظيم الحياة فى شكل أقسام مستقلة محكمة حيث كان الصواب مميزاً عن الخطأ بشكل كلى واضح. وتم وضع المؤمنين فى تصنيف يختلف تماماً عن تصنيفات العلمانيين والمسيحيين الليبراليين. وكانت أخلاقياتهم أخلاقيات فصل: فأوجد الأصوليون ثقافة مضادة افترض فيها أن يكون كل شىء مخالفاً للتيار الرئيسى. ووفرت هذه العقيدة يقيناً صلباً وهرمية تتحدى الشكوك والأسئلة المفتوحة والأدوار المتغيرة المتبادلة للعالم الحديث. وكانت حديقة «إرث الولايات المتحدة»، مثل أشكال ثقافة ما بعد الحداثة الأخرى، قد تميزت بخلط الأنواع، واللعب، والمتعة، والمشهد الآخاذ.

وبمحاولتهم جعل عقيدتهم علمية وعقلانية، دفع الأصوليون بالدين ليصبح أسلوباً غير طبيعى. وكما ثار الأصوليون على عقلانية داروين العلمية والتساؤل الحر، بأن تمسكوا بمثال بيكون، قام الزوجان باكر بالثورة على عقلانية الأصوليين الذين ينتمون للأسلوب القديم من أمثال فولويل. وكما تبين هاردنج فقد كانت «إرث الولايات المتحدة» فى عرضها للتاريخ المسيحى الأمريكى تجميعاً لمصنفات فى مزيج مُفرط. وبدلاً من التأكيد على أن الحقيقة واقعية، جذبت عروض «إرث

الولايات المتحدة» الانتباه إلى تجميعاتها المصطنعة غير الطبيعية فى الحديقة. وأتى المركز التجارى هناك مزيجاً من المعمار القيكتورى والكلونيالى؛ خليطاً كهربائياً لأساليب وفترات دون أية محاولة لتمثيل الواقع. ففى المدخل، تم عرض مسكن بيلى جراهام «الفعلى» (كما قيل) إلا أنه كانت هناك صور على الجدران تبين أنه هدم وأعيد بناؤه فى الحديقة، فقد كان نقله من موقعه الأصلى جزءاً من المعنى المستهدف. وكانت هناك «نسخة طبق الأصل» من الغرفة العليا Upper Room فى القدس الذى يعتقد أن المسيح تناول عشاءه الأخير ودشن القربان المقدس فيها، إلا أنها بدت وكأنها نسخة أعيد إنتاجها عن عمد. وكانت الطقوس الكنسية تقام فى استوديو تليفزيونى، إلا أنه، وخلافاً لفولويل، لم يصوّر الزوجان باكر أبداً الطقوس والتناول والصلوات والوعظات النظامية كما كانت تؤدى. فقد كان التأكيد باستمرار على العرض، أى على الأداء المسرح والمشهد والفنتازيا لا على «الكلمة» الحرفية الأصولية.

وتقترح هاردنج أيضاً أن الزوجين باكر، اللذين أكدا على الحب اللامتناهى للرب، كانا يطوران لاهوتاً شعبياً للرحمة اللامتناهية والذى بدا وكأنه يكاد يكرس للخطيئة، إذ كان يتعهد بالغفران الإلهى مقدماً. وقد شهدنا كيف أنه حدث أحياناً وأن انفجر التمرد المعادى لإلزام القوانين الأخلاقية فى فترات الانتقال حيث لم تعد أساليب الحياة والقواعد القديمة تناسب الظروف المتغيرة لبعض المؤمنين الذين كانوا يشعرون بالتقيد ويحاولون الوصول إلى شىء جديد، ومن ثم يجدون الراحة فى كسر المحرمات القديمة. وذهب البعض لدرجة أنهم طوروا شرائع «للخطيئة المقدسة». وفى مارس عام ١٩٨٧، حينما انفجرت أخيراً الفضيحة التى استأثرت باهتمام الأمة وجعلتها تحبس أنفاسها، بدا وكأن شيئاً مماثلاً كان يحدث أيضاً فى دوائر شبكة PTL (Praise the Lord and the People that Love) التليفزيونية، فادعت صحيفة تشارلوت أبزرڤر أن چيم باكر قد قام بتخدير واغتصاب چيسكا هان، وكانت سكرتيرة إحدى الكنائس من لونج آيلاند، ودفع لها ٢٥٠,٠٠٠ دولار فى مقابل صمتها. واتضح فى أعقاب هذا الكشف أن تامى فاى كانت قد أولعت بجراى باكستون مطرب أغانى الريف والغرب الأمريكى لدرجة أنها هدمت زواجه. وحينما انكشفت تلك الحقائق الوضيعة، لم يتسلل

الزوجان باكر فى خزى، بل ظهرا علناً وهما يبديان أسفهما العميق، ويثرثران أمام جمهور ضخم من مشاهدى التليفزيون عن حب الرب وغفرانه.

كان نظام فولويل فى لينشبرج محاولة للتمسك بقيود الدين المحافظ ما قبل الحديث والذى أعان الناس على تقبل الحدود الضرورية. وتوضح قصة الزوجين باكر ما يحدث حينما يتم نبذ تلك القيود كلية. فعلى حين أن بعض الحركات الأصولية الأخرى قد نجت من خبرة القمع، عبرت مسيحية الزوجين باكر عن قناعة آخر القرن العشرين بأن أى شيء يمكن أن «يمر». وشعر الزوجان، بما يملكانه من أموال جمة، بإمكان حدوث أى شيء. فلم تكن ثمة حدود حتى إنه أصبح بالإمكان إذابة مصنفات الصواب والخطأ القديمة تماماً فى «إرث الولايات المتحدة» كما يحدث فى الحقيقة والخيال. وغنى عن القول إن كل هذا كان تشويهاً للمسيحية.

ثم اتبع هذا كشفاً عن حقائق أخرى رهيبة. فقد استقال چيم باكر من PTL، وطلب من فولويل أن ينقذ الشبكة بأن يعمل كراع مؤقت لها. ثم انقلب چيم على چيمى سواجارت الذى كشف عن الفضيحة وادعى أن سواجارت كان يخطط للاستيلاء على شبكة PTL. وظهر أن لسوجارت جولاته الخاصة فى الانقلاب على القوانين الأخلاقية. وكان سواجارت حينذاك أكثر الإنجيليين المتلفزين نجاحاً تقريباً. فقد كانت برامجه تبث فى ١٤٥ دولة، كما ادعى، وكانت فى متناول نصف أسر الكرة الأرضية. إلا أنه كان يزور إحدى العاهرات فى بيتون روج بلويزيانا. وقد أوضحت المرأة، التى قامت ببيع القصة فيما بعد، إنه لم يكن مهتماً بالجنس. بل بالإذلال والتحقير الطقوسى. وبدا وكأنه كان يسعى وراء تحطيم الذات، إذ إنه كان يعرف أن الناس قد شاهدوه وتعرفوا عليه فى ذلك المكان، ومع ذلك دأب على ارتياد المكان حتى انطلقت الجحيم من عقالها. وفضح سلوكه رجل دين آخر، وهو مارفن جورمان الذى كان سواجارت قد هاجمه فى عرضه التليفزيونى.

وكان سواجارت من أتباع الكنيسة الخمسينية Pentacostal. وفى الأوقات المبكرة، كانت أتباع تلك العقيدة الطرف النقيض للأصولية، إذ حاولوا تخطى العقل المنطقى والتعبير عن الحقيقة الإلهية التى لا يمكن التلفظ بها. وبصفتها

هذه، سعت تلك العقيدة باستمرار في اتجاه خطر الولوج غير المنظم إلى عالم اللاوعي وباتجاه المخاطر التي تصحب دوماً التخلي عن العقل. إلا أن العقيدة، في مبدأ أمرها، تميزت دائماً بالشمول والتخطي المتعاطف لحدود الطبقات والأجناس. أما سواجارت، فكان يبشر بديانة بُغض. فقد اشتهر بهجماته البذيئة على الشواذ. وكان موضوع الشذوذ هاجساً كشف، بالتأكيد، عن اضطراب دفين بشأن نزوعاته الجنسية الخاصة. كما أنه انقلب انقلاباً شريراً ضد رجال الدين المنافسين له من الإنجيليين المتلفزين، ولحق بحملة صليبية أصدر فيها الأحكام على «الأغلبية الأخلاقية». وبنبذه القيود التي تفرضها نظم الخير ونظم العقل أيضاً، اعتنق سواجارت تديناً عدمياً مدمراً للذات بأسلوبه الخاص، مثل حركات أخرى سبق لنا بحثها.

وقد وجد الصحفي الأمريكي لورانس رايت جاذبية خاصة في أسلوب إلقاء سواجارت المُغرق في العاطفية للمواعظ. وشعر أن سواجارت كان يتمرد على قيود الحداثة العقلانية. فقد كان أسلوبه «عاطفياً لدرجة التحدى»، يبعد سنوات ضوئية عن «الفعل العقلاني القاحل» الذي عرفه رايت في تدين طفولته. واكتشف أن جزءاً من نفسه كان يتوق إلى «نشوة التخلي عن عقلي الخاص المشغول الذي يميل إلى إصدار الأحكام الساخرة». وكذلك كان يفعل مشاهدو سواجارت الذين كانوا يستجيبون وهم في حالة نشوة لوعظه الذي يستحضر لحظات الذروة الجنسية.

«فقد كان يغوص أعمق وأعمق في اللاوعي، ويبحر متجاوزاً العقل والمعنى الواعي إلى العواطف والأحاسيس المفعمة والمخاوف الدفينة والرغبات التي لا اسم لها والتي تغلي في الباطن. كان صوته يرتفع ويرتعش، وتتبدد القواعد اللغوية، إلا أنه كان يتعثر باتجاه عصب التوق العاري المنكمش القابع. وكان يعرف مكانه. وكان المرء يرقبه برعب ورغبة لأن ذاك هو العصب المتصل بالعقيدة.. وبالتوق للحب والخلاص - إلى أن تحين اللحظة التي يلمس فيها العصب أخيراً. .فتنهمر الدموع، ويقف المشاهدون رافعين الأكف، يضحكون وينتحبون ويشكرون الرب، ويتحدثون بلغات غير معروفة، وهم يرتعدون من الألم واللذة نتيجة هذا العرض المثير العلني».

وكانت أفضل الروحانيات قبل الحداثية مثل روحانية يوحنا الصليبي وأيزاك لوريا والملا صدره قد تجنبت الإغراق العاطفي حيث إنه لا علاقة له بالدين. وأصر هؤلاء على أن الرحلة الباطنية هادئة ومنظمة يكملها العقل. كما لم يحدث ودخل أحدٌ أسرار تنظيم القبالاة قبل أن يبلغ الأربعين ويتزوج ويصل إلى التوازن الجنسي. وقد فقد العالم الحديث، الذى أهمل الممرات الأكثر تلقائية للمعرفة، ذلك التراث الصوفي الروحاني. ويبرهن نجاح سواجارت على أن الناس يتوقون للنشوة فى عالم طغت عليه العقلانية، إلا أنه يبرهن أيضاً أن هذا المسعى قد يفقد توازنه. فيبدو أن سُعر سواجارت كان مرتبطاً أكثر بحاجاته الجنسية، (ونستعمل هنا كلمات رايت في سياق مختلف) إلى «الفضح العلنى المثير» فى موتيل بيتون روج، أكثر من ارتباطه بالروحانية.

إلا أنه قد تم البرهان على فشل العقيدة الأصولية بدرجة أكبر بالمقت والغضب اللذين أظهرهما الإنجيليون المتلفزون ضد بعضهم بعضاً أثناء الفضيحة. فحينما تنامت علاقة باكر الجنسية مع چيسكا هان إلى أسماع سواجارت، تذكر أحد مساعديه السابقين أنه «انقض على چيم باكر كما ينقض الكلب الشرس على جرو صغير من فصيلة البودل الفرنسية» فقد «حطم الرجل ومزقه إرباً». وعقب هذا، انقلب باكر على چيرى فولويل الذى كان قد سارع بإنقاذ الـ PTL واتهمه باستغلال الموقف للسيطرة على الشبكة. وثأر فولويل لنفسه بأن استدعى مؤتمراً صحفياً حيث أبرز شهادات خطية تحت القسم لرجال ادعوا أنهم كانوا على علاقات جنسية بچيم باكر، مع مذكرة من تامى فاى عددت فيها ما تطلبه من PTL فى مقابل أن تبتعد وتلوذ بالصمت وكان ذلك: ٣٠٠,٠٠٠ دولار سنوياً لچيم، و١٠٠,٠٠٠ لنفسها، وحقوق الملكية لجميع كتب وتسجيلات PTL، ومسكنها الذى يساوى ٤٠٠,٠٠٠ دولار وسيارتين، وجهاز من رجال الأمن، وأتعاب قضائية إلى جانب أجور المحاسبين الذين كانوا يحاولون فحص وتنظيم حسابات الزوجين باكر التى كانت فى حالة فوضى كبيرة.

وبدا أن مشروع الأصولية العظيم قد انتهى إلى طريق مسدود قاحل غير ذى معنى. وكان فولويل، فى العام السابق على الفضائح، يمتلىء ثقة. وكان قد غير

اسم «الأغلبية الأخلاقية» إلى «فدرالية التحرر» وأعلن أن الكثيرين من أعضائها سيرشحون أنفسهم للمناصب في انتخابات عام ١٩٨٨ على المستوى المحلي، ومستوى الولايات، والمستوى الفدرالي. إلى أن فولويل استقال في نوفمبر ١٩٨٧ بعد كارثة PTL من رئاسة «الأغلبية الأخلاقية» و«فدرالية التحرر» وأعلن انتهاء عمله السياسي وأنه لن يعمل أبداً من أجل أي مرشح كما عمل من أجل رونالد ريجان ولن يضغط من أجل أي تشريع. وفي أعقاب الفضائح انخفض دخله من «ساعة الزمن القديم للإنجيل» ووجد نفسه مجبراً على العودة إلى كنيسته الإنجيلية الخاصة. ومازال فولويل يطفو على السطح بين الحين والآخر شاجباً بعنف الشرور التي تعاني منها الأمة، إلا أنه بغير استطاعته إيجاد تحالف وشيك للمتدينين المحافظين يقلب به الأوضاع في الولايات المتحدة. وحينما فشل طلب ترشيح پات روبرنسون نفسه للرياسة، بدت الهجمة الأصولية التي كانت قد بدأت عام ١٩٧٩، وقد أعلنت فشلها. وبدا أن اليمين المسيحي الجديد وقد لحقه العار، قد أخفق رغم أن مسيحيين فرادى يواصلون الضغط من أجل البعث بناخبيه إلى صناديق الاقتراع، إلا أن العلمانيين عامة قد افترضوا أن تهديد الأصولية قد انتهى.

بيد أن الأصولية لم تمت: فقد دخلت في الواقع مرحلة جديدة أكثر تطرفاً في أمريكا، ففي ٢٨ فبراير عام ١٩٧٨ قاد راندال تيري، وهو أحد المسيحيين الذين شهدوا «ميلاداً جديداً» من شمال ولاية نيويورك، ثلاثمائة «منقذ» إلى عيادة إجهاض في تشيري هيل بنيوچيرسي. وهناك أدوا الطقوس الدينية عند ما أسماه «عتبة الجحيم» لمدة تقرب من إحدى عشرة ساعة قضوها يصلون ويرتلون المزامير ويمنعون النساء والعاملين من الدخول إلى العيادة. وبنهاية اليوم تم القبض على ٢١٦ من «المنقذين»، إلا أن تيري أعلن بانتصار «أنه لم يمت أي جنين» وكان هذا أول فعل «لعملية الإغاثة» التي أعلنت الحرب على ثقافة ا لتيار الرئيسي بأن صورتها على أنها قاتلة في جوهرها. وكانت صور الخطاب المستخدمة قتالية. وخلال مؤتمر الحزب الديموقراطي في أطلانطا عام ١٩٨٨، بدأت الحملة ما أسماه تيري «حصار أطلانطا» الذي ألقي القبض فيه على ما يربو على ١٣٠٠ متظاهر لحصار عيادات الإجهاض. ومنذ ذلك الحين، عمدوا إلى إقامة «أيام الإنقاذ» في كل أنحاء كندا والولايات، ونظموا أياماً للتدريب ليحاصروا «المنقذين» المحتملين من

شرو النسوية والحكومة الليبرالية ويلقنونهم التعليمات عن تقنيات جماعات الضغط. ووصفوا «عملياتهم» بأنها «أفعال إنقاذ إنجيلى». وخلافاً لفولويل وروبرتسون كان تيرى على استعداد للعمل خارج نطاق القانون. فقد كان هدفه أصولياً، أى «خلق أمة تصبح فيها الأخلاقيات اليهودية المسيحية أساس سياستنا، ونظامنا القانونى، وأخلاقنا العامة؛ أمة لا تطفو على بحر الإنسانية غير المستقر، بل بلد أساسه الوطيد هو القوانين العليا التى لا تتزحزح».

ولم تكن الحملة فقط ضد الإجهاض أكثر مما كانت محاكمة سكوبكس عن التطور. فيعتقد تيرى وجماعته من «المنقذين»، كما اعتقد ويليام جننجر برايان فى العشرينيات أنهم يقاتلون أحد تجليات الحداثة العلمانية الأكثر توحشاً. ويعتقد تيرى أنه إن لم تنجح عملية «الإنقاذ» «فلن يكتب لأمريكا البقاء». إلا أنه واثق، فهو يصر على «أننا لدينا جيش من الناس، وسينخفض، نتيجة لهذه العمليات، معدل قتل الأطفال، وسيتبع هذا (القضاء على) بورنوجرافية الأطفال، والبورونوجرافية عموماً، والقتل الرحيم، وقتل الأجنة.. فإننا نستعيد الثقافة». فهى حرب لدرء الكارثة الوشيكة وإنقاذ المدنية الأمريكية.

وتخوض «حركة إعادة الإنشاء» التى أسسها الاقتصادى جارى نورث من تكساس هو وحموه روساس چون رشدونى، حرباً ضد الإنسانية العلمانية أكثر تطرفاً من الحرب التى تخوضها «الأغلبية الأخلاقية». فقد نبذ الإنشائيون التشاؤم قبل الألفى من أجل أيديولوجيا أكثر إحداثاً للأثر. ومثل الأصوليين الإسلاميين، يهتم نورث ورشدونى، فى المقام الأول، بسيادة الرب إذ يريان أنه لابد من إرساء ثقافة مسيحية تهزم الشيطان وتستدعى المملكة الألفية. أما المفهوم الأساسى لحركة «إعادة الإنشاء» فهو «السيادة». فقد أوكل الرب إلى آدم، ونوح من بعده، مهمة السيطرة على الأرض. وقد ورث المسيحيون هذه الوكالة وعليهم مسئولية فرض حكم المسيح على الأرض قبل قدومه الثانى. إلا أنه ليس للمسيحيين حاجة أن يفعلوا شيئاً لإنجاز هذا، لأن الرب نفسه سيطيح بالدولة الحديثة فى كارثة رهيبة. وسيجنى المسيحيون النصر الذى يصنعه الرب.

وفى هذه الأثناء يدرّب أعضاء الجماعة أنفسهم على الإمساك بزمام الأمور لدى

تدمير الدولة العلمانية. ورؤيتهم هذه، ما هى إلا تشويه كلى للمسيحية فى نبذها للأخلاقيات ومنطق التعاطف. ويعتقدون أنه حينما تأتى ملكة الرب، لن يصبح ثمة فصل للدين عن الدولة، وستمحى هرطقة الديموقراطية الحديثة، ويعاد تنظيم المجتمع على أسس إنجيلية صارمة. ويعنى هذا أنه يجب تطبيق كل تعاليم وقوانين الإنجيل حرفياً. فستعود العبودية، ولكن يكون هناك تحديد للنسل (لأن على المؤمنين أن يتكاثروا ويتوالدوا)، وسيُقضى بإعدام الزناة والشواذ ومن يكفر بالكتاب والمنجمين والساحرات. وسيُرجم الأطفال الذين يثابرون فى عصيانهم والديهم كما نص الإنجيل. كما يجب تطبيق اقتصاد رأسمالى صارم لأن اليساريين وذوى الميول اليسارية خطاة. فالرب لا يساند الفقراء، وحقاً، كما يبين نورث «فهناك صلة محكمة بين الفقراء والشر». فلا يجوز استعمال الضرائب فى برامج الضمان الاجتماعى حيث إن «دعم الخاملين هو دعم للشر» وينطبق هذا على العالم الثالث الذى تسبب إدمانه الانحراف الأخلاقى والوثنية وعبادة الشيطان فى مشاكله الاقتصادية. فالإنجيل يحظر المساعدات الخارجية. وعلى المسيحيين أن يعدوا أنفسهم أثناء انتظارهم للنصر - الذى يعترف نورث أنه قد يتأخر بعض الوقت - لإعادة بناء العالم طبقاً لبرنامج الرب ويجب دعم سياسات الحكومة التى تقترب من تلك المعايير الإنجيلية الصارمة.

والسيطرة أو «السيادة» كما يتصورها نورث ورشدونى شمولية. فلا مجال لأى رأى أو سياسة أخرى، وليس ثمة تسامح ديموقراطى لأحزاب منافسة. كما علموا أن فرص شعبية مثل تلك الشريعة فى الولايات المتحدة هى بعيدة بالتأكيد. لكنه اقترح أن تحل الدولة الكنسية السلطوية محل الحكومة الليبرالية التنويرية إذا حدثت كارثة اقتصادية أو بيئية. فقد استطاعت المسيحية، بعد كل شىء، تبنى الرأسمالية التى كانت غريبة على كثير من تعاليم المسيح. ومن ثم، يمكن توظيف المسيحية لمساندة الأيدولوجيا الفاشية التى قد تكون ضرورية للحفاظ على النظام العام فى ظروف متغيرة تغيراً متطرفاً.

وقد أبدى بعض أتباع طائفة البنتاكوست (الكنيسة الخمسينية) الأكثر محافظة اهتماماً بأيديولوجية «إعادة الإنشاء»، رغم أن رشدونى ينظر بازدراء إلى

تلك الطائفة. أما پات روبرتسون، فيبدو شخصية انتقالية. فهو معمدانى ذو توجهات بنتاكوستالية وإحيائية. وهو يعتقد، مثل نورث، أن القدوم الثانى قد لا يكون قريباً، وهو اعتقاد يفصله عن الأصولية قبل الألفية. إلا أن روبرتسون يعتقد أنه على المسيحيين محاولة الاستحواذ على مناصب القوة فى تلك الأثناء كى يقيموا مجتمعاً مؤسساً على معايير إنجيلية. ومن ثم، قام بتغيير اسم جامعته فى شاطئ فريجينيا وسماها جامعة ولى العهد، وأوضح أن ولى العهد هو «شخص يحكم فى غياب الملك». وهدف هذه الجماعة هو إعداد طلبتها السبعمائة لتولى مقاليد الأمور حينما تأتى مملكة الرب. فقد تغيرت الأصولية فى أمريكا منذ نشر كتاب «الأصول» (١٩١٠ - ١٩١٥)، وأظهرت توجهات ما بعد حداثية مضادة لقوانين الأخلاق من جهة، وتشدداً ورؤية أكثر شمولية من جهة أخرى.

ولن تختفى الأصولية، فقد شكل الدين لمدة طويلة المعارضة للحكومة. وصعودها وسقوطها كان دوماً دورياً. وتبين أحداث السنوات الأخيرة الماضية وجود حالة حرب أولية بين المحافظين والليبراليين والتى كانت تتضح بشكل مخيف من حين لآخر. وفى عام ١٩٩٢ أعلن فولويل، الذى مازال يتمسك بالأسلوب القديم للأصولية، أنه بانتخاب بيل كلينتون للرئاسة أُطلق سراح الشيطان حراً فى الولايات المتحدة. ثم رعد فولويل قائلاً إن كلينتون على وشك تدمير الجيش والأمة «بالسماح للشواذ» بالاستيلاء على مقاليد الأمور. وأن الأوامر التنفيذية بالسماح بالإجهاض فى عيادات ممولة فدرالياً، والأبحاث على أنسجة الأجنة، والتعميد الرسمى لحقوق الشواذ علامات على أن أمريكا قد «أعلنت الحرب على الرب».

وفى عام ١٩٩٣ حدثت إصابات فى تلك الحرب. فقد اقتحم رجال مكتب المشروبات الكحولية والدخان والأسلحة النارية مجمع فرع داڤيد Branch Davidi-an التابع لداڤيد كورش فى واكو بولاية تكساس لما قيل عنه إنه مخزن للأسلحة. وفى الواقع، فإن الفرع الذى كان أحد شُعب المسيحيين السبتيين (Seventh Day Ad-vinists) كان لديه مجموعة من الذخيرة مثل الكثير من الأشخاص والأماكن فى تكساس. إلا أن الجماعة لم تكن لديها خطط ثورية ضد الحكومة وقد قصد بالهجمة استعراض قوة وشرعية حكومة الولايات المتحدة. إلا أنها أتت بنتيجة

عكسية. فقد أدت إلى هجوم لمكتب المباحث الفدرالية FBI على المجمع وإحراقه مبانى الطائفة مما نتج عنه وفاة ثمانين رجلاً وامرأة وطفلاً. وفى الوقع، فقد برهنت الحكومة على جهلها بالطائفة، وعجزها أمام المحاصرين وعدم مقدرتها المأساوية على السيطرة على الأحداث.

ومن جانبهم، يعد المسيحيون الأكثر تطرفاً أنفسهم لقتال الحكومة العلمانية. ولم نذكر فى هذا الكتاب جماعة «الهوية المسيحية» الفاشية التى تخطت الأصولية بمراحل، ولا توافق، في واقع الأمر على الأصولية. وأعضاء هذه الجماعة يكرهون فكرة «النشوة Rapture» أو اختطاف المؤمنين إلى السماء قبل الأهوال الأخيرة التى يعتقدون أنها أدت إلى إخصاء الدين المسيحى الأمريكى؛ فهم يريدون أن يكونوا معدين فى الوقت المناسب لقتال الشر أثناء المحنة الكبرى Tribulation. ومعادين أشداء للسامية، فهم يبغضون دعم الأصوليين للصهيونية، الأمر الذى يرونه خطيئة عظمى. وفى نظرهم، فقد اغتصب اليهود لقب شعب الله المختار من الجنس الآرى، والآن، فقد قاموا باغتصاب الأرض المقدسة التى كان يجب أن تظل تحت الانتداب البريطانى. ولا يعتقدون أن معارك آخر الزمان ستجرى فى الشرق الأوسط، بل فى أمريكا. كما يتنبئون بهلوكوست جديد يفنى فيه الجنس الأبيض والولايات المتحدة. لذا، فهم يعدون أنفسهم للكارثة. كما أنهم يستبصرون دمار الحكومة الفدرالية الوشيك والتى يدعونها ZOG أو حكومة الاستعمار الصهيونى التى يسيطر عليها الشيطان واليهود وتكرس لتدمير هيمنة الشعب الآرى. وقام بعضهم بتنظيم أنفسهم فى مجموعات قتالية فى أركان قصية من شمال غرب الولايات المتحدة حيث يتعلمون أساليب القتال ويجمعون المسدسات والبنادق والذخيرة، ويعدون للحرب الأخيرة. ويشن آخرون منهم الهجمات العسكرية غير النظامية على حكومة «الاستعمار» ويقتلون مسئولين من الدولة. كما يقوم بعضهم بتفجير القنابل فى عيادات الإجهاض وحرقها. وإن مثل هذه الأيديولوجيا هى التى ألهمت هجمة تيموثى ماكفاى بالقنابل على المبنى الفدرالى فى ١٩ أبريل ١٩٩٥.

ومن الصعوبة بمكان توضيح أنشطة وأهداف جماعة «الهوية المسيحية» حيث

إنها ليست جمعية واحدة لكنها تجمع لمنظمات مدمجة لا تضم عدداً كبيراً من الأعضاء الذين قد يتراوحون بين ١٠٠,٠٠٠ و ٥٠,٠٠٠ عضو لكنهم ذوو توجهات تبعث على القلق ومثل الأصوليين الآخرين، اعتزل أعضاؤها العالم الذى يحتقرونه ويخشونه ويخططون للاستيلاء عليه. وهم، مثل أكثر أنماط الأصوليين تطرفاً، يرون المؤامرات فى كل الأنحاء، ويطورون شريعة حنق واستياء. إلا أنهم فاقوا الأصوليين بأيديولوجيتهم الفاشية المعلنة. وكراهيتهم الخالصة للولايات المتحدة وتطرفهم فى الانسحاب من الحياة الحديثة. ولم تعد مشاكل التعاليم والعصمة الإنجيلية تهم الجماعة، فمجموعات «الهوية» هذه تريد اقتطاع دولة آرية منفصلة خاصة بهم فى أمريكا. وقد طورت «الهوية المسيحية» لنفسها أيديولوجية اغتراب وإرهاب غير مسبوقة فى التاريخ الأمريكى. ومثل «إعادة الإنشاء» فإن اتحاد «مجموعات الهوية» غير المحكم إشارة صغيرة لكنها مقلقة لكيفية استعمال الدين ليعبر عن العجز والإحباط وعدم الرضا فى المستقبل. وقد تشعر مؤسسات التيار الرئيسى بتراجع التهديد الأصولى فى أمريكا، إلا أن الحرب مستمرة بالنسبة لبعض المسيحيين الذين يرون وجوب تدمير الحكومة الفدرالية. وبالتأكيد، فإن الصراع سيستمر فى القرن الحادى والعشرين.

ولم يختف الدين، بعد كل شيء. بل أصبح أكثر قتالية من أى وقت آخر فى بعض الدوائر. لقد استجاب الأصوليون فى الأديان الثلاثة بغضب لمحاولة خصخصة الدين وقمعه. وقاموا بإنقاذه، كما يعتقدون، من النسيان وقد ظلت تلك المعركة شاقة، تم تشويه الدين خلال مسيرتها الأمر الذى يمثل هزيمة للدين. إلا أن الأصولية الآن جزء من العالم الحديث. وهى تمثل إحباطاً شائعاً، واغتراباً وقلقاً وحنقاً ليس بوسع أية حكومة تجاهله دون أذى. وظلت المجهودات التى تعالج الأصولية، حتى الآن، غير موفقة. فما هى الدروس التى باستطاعتنا تعلمها من الماضى، والتى قد تساعدنا على معالجة المخاوف التى تنطوى عليها الأصولية بأساليب أكثر إبداعا؟

لاحقة

بغير استطاعتنا أن يكون تديننا

على شاكلة أسلافنا في العالم ما قبل الحداثي حيث أعان الإيمان الطقوسي، والأساطير الناس على تقبل الحدود الجوهرية في ظل المدنية الزراعية. فتوّجُهنا الآن نحو المستقبل، وبغير استطاعة هؤلاء الذين تم تشكيلهم وفقاً لعقلانية العالم الحديث فهم الأشكال القديمة للروحانية. فنحن لا نختلف كثيراً عن نيوتن، أحد أوائل من تشربوا الروح العلمية بشكل كلي في العالم الغربي، والذي وجد من المحال عليه فهم منطق الروح الأسطوري.

فمهما حاولنا جاهدين أن نعتنق الدين التقليدى، فإن توجهنا هو إلى رؤية الحقيقة وقائع تاريخية وإمبريقية. وأصبح الكثيرون مقتنعين أنه من أجل أن يؤخذ الدين مأخذ الجد، فعلى أساطيره أن تبرهن على كونها تاريخية قابلة للتنفيذ على أرض الواقع بكل الكفاءة التى تتوقعها الحداثة. وقد عمدت أعداد متزايدة، خاصة فى العالم الغربى، من الذين خبروا المآسى فى القرن العشرين إلى رفض الدين. ويعتبر هذا موقفاً صادقاً من الذين يرون أن منطق العقل هو السبيل الوحيد لمعرفة الحقيقة. وكما أصر العلماء منذ البداية، فبغير استطاعة منطق العقل التعامل مع قضايا المعنى النهائى التى تقع خارج نطاق المساءلة الإمبريقية. وليس لدى العلم ما يقوله حينما يواجه برعب الإبادات فى قرننا هذا.

ومن ثم، فهناك خواء فى قلب الثقافة الحديثة خبره الناس فى المراحل الأولى للثورة العلمية. فقد تراجع پاسكال، وقد استولى عليه الرعب عندما واجهه خواء الكون. ورأى ديكارت البشر على أنهم السكان الأحياء الوحيدون لكون خامل

عـاجـز . وتـخيل هـوبـز أن الإله ينأى عـن العـالـم وأعلن نيـتـشـه مـوتـه . فـقـد فـقـدت البـشرية توجهها وألقت بنفسها فى خواء لا نهائى .

إلا أن هناك آخـرين شـعـروا بالتـحـرر وبالتـخلص من القـيـود ، بعـد أن فـقـدوا العـقـيـدة ، وتجادل سـارتر الذى اعـتـرف بوجـود «ثقب على شـاكلة الإله فى الوعى الحديث» قائلاً إن علينا رفض الإله الذى ينفى حريتنا . واعتقد ألبير كامو (١٩١٣ ـ ١٩٦٠) أن رفض الإله سـيـسـاعـد على حب البـشـرية وتركـيـز الاهتـمام عليـها . ووضع آخرون ثقتهم فى مُثل التنوير ، وتطلعوا إلى مستقبل يصبح البـشر عقلانيين متسـامحين ، يبجلون الحرية المقدسة للفـرد بدلاً من إله متخـيّل قصى ؛ وأوجدوا أشكالاً روحانية علمانية تمدهم بالتسامى والبصيرة والنشوة ، كما طوروا نظمهم العقلية والعاطفية الخاصة .

وعلى الرغم من هذا ، فهناك أعداد كبيرة من الناس يريدون أن يظلوا متدينين ، وحاول هؤلاء تطوير أشكال جديدة من العقيدة . والأصولية هى فقط مجرد أحد

أشكال التجارب الدينية الحديثة؛ وكما رأينا، فقد نجحت في وضع الدين بوضوح على الأجندة الدولية مرة أخرى. إلا أنها غالباً ما تفقد البصيرة فلا ترى أكثر قيم الأديان السماوية قدسية. فقد حول الأصوليون منطق الروح لدياناتهم إلى منطق العقل بإصرارهم على صحة دوغماهم علمياً، أو بتحويل أساطيرهم المعقدة إلى أيديولوجيات انسيابية مبسطة. حيث يتم بهذا إدماج مصدرين وأسلوبين للمعرفة يكمل أحدهما الآخر، على حين أن الناس في العالم ما قبل الحديث كانوا قد قرروا، عن حكمة، الإبقاء عليهما منفصلين. وتبرهن تجربة الأصوليين على صحة هذه البصيرة المحافظة. فبواسطة الإصرار على أن الحقائق المسيحية وقائع يمكن البرهان عليها علمياً، أوجد الأصوليون البروتستانت كاريكاتيراً لكل من الدين والعلم. كما شوه اليهود والمسلمون الذين عرضوا عقيدتيهما بشكل منطقي عقلاني منهجي، كي ينافسوا الأيديولوجيات الأخرى، موروثاتهم، وضيقوا أفقها، بحيث قلصوها إلى نقطة واحدة من خلال عملية انتقائية متصلبة. وكنتيجة لهذا، تجاهل الجميع التعاليم الأكثر تسامحاً وشمولاً وتراحماً، ونموا شرائع غضب واستياء وانتقام. وقد أدى هذا، بين الحين والآخر، إلى انحراف الدين نتيجة لاستعماله للتكريس للعقل المنطقي. فحتى الأغلبية العظمى من الأصوليين، الذين يعارضون مثل تلك الأفعال الإرهابية، يميلون للقصرية، ويدينون من لا يشاركهم آراءهم.

إلا أن الغضب الأصولي يذكرنا أن ثقافتنا الحديثة تفرض متطلبات شديدة الصعوبة على البشر. فقد منحتنا بالتأكيد مزيداً من القدرات، وفتحت أمامنا عوالم جديدة ووسعت آفاقنا ومكنت كثيراً منا من حياة أكثر سعادة وصحة. إلا أنها كثيراً ما أصابت تقديرنا لذواتنا بالعطب. ففي نفس الوقت الذى أعلنت فيه نظرتنا العقلانية للحياة أن البشر هم مقياس جميع الأشياء وحررتهم من التواكل غير المناسب على إله فوق طبيعي، كشفت أيضاً عن ضعفنا وهشاشتنا وفقداننا للكرامة. فقد قام كوبرنيكوس بخلعنا من مركز الكون وأوكل إلينا دوراً هامشياً. وأعلن ديكارت أننا لن نستطيع أبداً التيقن من أن أفكارنا تتوافق مع الحقائق خارج رءوسنا. واقترح داروين أننا مجرد حيوانات، وبيّن فرويد أننا لسنا على الإطلاق مخلوقات عاقلة حيث إننا نتواجد تحت رحمة القوى الطاغية غير العقلانية للاوعى والتي يمكن الوصول إليها فقط بصعوبة شديدة. وهذا في الواقع ما برهنت عليه

التجربة الحديثة فرغم العبادة العقلانية، فقد تم تفقيط التاريخ الحديث بعمليات «اصطياد الساحرات» والحروب العالمية التى كانت عبارة عن انفجارات للاعقلانية. فمع عدم استطاعتنا مقاربة المناطق الأكثر عمقاً فى النفس البشرية التى أتاحتها لنا الأساطير، والطقوس الدينية، والممارسات الصوفية القديمة للعقائد المحافظة الأفضل، بدا وأن العقل المنطقى قد أصابه الجنون أحياناً فى عالمنا «الجديد الشجاع» ففى نهاية القرن العشرين، تبدو الأسطورة الليبرالية القائلة بأن البشرية تتقدم لحالة أكثر استنارة، على نفس القدر من الفنتازيا مثل أى من الأساطير الألفية التى وردت فى هذا الكتاب. إذ إن باستطاعة العقل، فى غيبة «قيود» حقيقة روحانية «أعلى» أن يصبح فى مناسبات معينة شيطانياً ويرتكب جرائم فى بشاعة أى عمل وحشى يأتى به الأصوليون إن لم تكن أكثر بشاعة.

وكانت الحداثة مفيدة وخيرة وإنسانية. إلا أنها كثيراً ما شعرت أن عليها اللجوء إلى القسوة خاصة فى مراحلها الأولى، وظل هذا صحيحاً بشكل خاص فى العالم النامى الذى خبر الثقافة الحداثية الغربية ثقافة غازية إمبريالية غريبة. وقد بحثنا عمليات التحديث فى العالم الإسلامى التى كانت شديدة الاختلاف والصعوبة. فالحداثة فى الغرب تميزت بالاستقلال والتجديد، أما فى مصر وإيران، فارتبطت بالاعتماد على الغرب ومحاكاته، كما وعى هذا المؤدلجون الإسلاميون وعياً شديداً. وأدى هذا إلى تغيير فحوى الحداثة فى هذه البلاد. فلو عمد المرء إلى إعداد فطيرة مستعملاً مكونات خاطئة (بيضاً مجففاً بدلاً من البيض الطازج وأرزاً بدلاً من الدقيق)، وأيضاً الأدوات الخاطئة، فلن تتوافق النتيجة النهائية مع «وصفة» كتاب الطهو. ومن المحتمل أن يكون الناتج شهياً إلا أنه مختلف. ومن المحتمل أيضاً أن يكون مغثياً إلى حد بعيد. لذا يكون من الأفضل استعمال أدوات ومكونات متاحة محلياً من أجل خلق تقارب أكثر مع النموذج المعتاد وذلك عن طريق توظيف الخبرة المحلية ومهارات «الطهو» المعتادة. ولقد أراد الإسلاميون من أمثال الأفغانى ومحمد عبده وشريعتى والخمينى استخدام مكونات إسلامية لإعداد «فطيرتهم» الخاصة المميزة الحديثة.

بيد أنه كان من الصعب على بعض الغربيين، الذين توقفوا عن التفكير بأسلوب

دينى، تقدير مد العقيدة الجديد، خاصة حينما عبر عن نفسه بعنف وقسوة. وكثيراً، ما انقسم المجتمع الجديد إلى «أمتين» من العلمانيين والمتدينين يحيون فى نفس البلد غير مستطيعين التحدث بلغة أحدهم الآخر، أو أن يروا الأمور من نفس المنظور. فما يبدو مقدساً ومؤكداً فى أحد المعسكرات، يبدو شيطانياً ومخبولاً للمعسكر الآخر. ويشعر كل من العلمانيين والمتدينين بالتهديد العميق من بعضهم البعض. ولدى حدوث تصادمات بين رؤاهم عن العالم التى لا يمكن التوفيق بينها، كما حدث فى حالة قضية سلمان رشدى، يتفاقم الشعور بالاغتراب والغربة. ويصبح الموقف غير صحى يحمل كثيراً من المخاطر المحتملة. فالأصولية لن تختفى بل إنها تتطور فى بعض الأماكن من أقوى لأقوى، أو تصبح أكثر تطرفاً. فماذا يمكن للمؤسسة العلمانية الليبرالية أن تفعله لبناء معابر، ولتحاشى احتمال المعارك فى المستقبل؟

ومن الواضح أن الإجابة ليست هى الكبت والقمع إذ إنها تؤدى فى كل الأحوال إلى ردود أفعال سلبية، وبإمكانها الدفع بالأصولية والأصوليين المحتملين إلى التطرف الشديد. فقد أصبح الأصوليون البروتستانت الأمريكيون، بعد إذلالهم فى محاكمة سكوبس، أكثر حرْفية وتصلباً ورجعية. كما طفت على السطح أشد أشكال الأصولية السنية تطرفاً فى سجون عبد الناصر، وساعدت هجمات الشاه الشرسة على إلهام الثورة الإيرانية الإسلامية. فالأصولية عقيدة قتالية تتوقع لنفسها إبادة وشيكة. فليس مما يبعث على الدهشة أن تظل مخاوف الهلوكوست والكوارث المعادية للسامية تطارد الأصوليين اليهود صهاينة كانوا أم أرثوذكس متطرفين. فقد كانت عضة القمع عميقة فى أرواح من خبروا العلمنة عدواناً، مما أدى إلى تشوه رؤيتهم الدينية بحيث أصبحت بدورها عنيفة غير متسامحة. ويرى الأصوليون المؤامرة فى كل مكان، ويتملكهم الحنق الذى يبدو شيطانياً أحياناً.

وعلى الرغم من هذا، فإن محاولة استغلال الأصولية من أجل أهداف علمانية براجماتية يأتى بنتائج عكسية. فقد خطب السادات ود الإسلاميين والجماعات الإسلامية فى مصر كى يضفى الشرعية على نظامه ويقيم أسس سلطته الخاصة.

كما دعمت إسرائيل حماس فى البداية عملاً منها على تقويض منظمة التحرير . وفى كلتا الحالتين، ارتدت محاولة الاستغلال والتحكم إلى الدولة العلمانية بأسلوب قاتل مأساوى. ومن ثم، لابد من السعى إلى تقييم أكثر موضوعية وعدلاً لفهم معنى هذه الحركات الدينية.

أولاً : لابد أن نعرف أن تلك الشرائع والأيديولوجيات متجذرة فى الخوف . فإن الرغبة فى وضع تعريفات محددة للتعاليم، وإقامة الحواجز ، وعزل المؤمنين فى محميات مقدسة يراعى فيها الناموس بصرامة، مصدره الرعب من الفناء الذى حدا بجميع الأصوليين إلى أن يعتقدوا من حين إلى آخر ، أن العلمانيين يريدون إبادتهم. فإن أتى أى شخص بمثل هذه الفنتازيا المحملة بالخوف المرضى والمؤامرات إلى طبيب نفسى سيشخص الطبيب الحالة على أنها حالة اختلال. فالرؤية قبل الألفية التى ترى بعض أكثر مؤسسات الحداثة إيجابية على أنها شيطانية، وتُضمر أحلاماً إبادية، وترى البشرية تندفع إلى حافة الهاوية، هى إشارة واضحة على الرعب والإحباط اللذين أوحت بهما الحداثة لكثير من الأصوليين البروتستانت. فلقد رأينا أن العدمية تكوّن جوهر البرنامج الأصولى وأنه من المحال طرد هذه المخاوف بأسلوب منطقى أو محاولة القضاء عليها بأساليب قمعية. فالاستجابة الأكثر إبداعاً هى محاولة تقدير عمق هذا الخطاب، حتى لو لم يكن باستطاعة الليبرالى أو العلمانى مشاركتهم نفس المنظور الذى يسيطر عليه الرعب.

ثانياً ، من المهم أن نفهم أن تلك الحركات ليست عودة بالية إلى الماضى إذ إنها حديثة ومحددة ومحدّثة. فيفسر الأصوليون البروتستانت الإنجيل بأسلوب حرفى عقلانى مختلف تماماً عن المقاربات الأكثر تصوفاً ورمزية للروحانية ما قبل الحداثية. وكانت نظرية ولاية الفقيه للخمينى قلباً صادماً ثورياً لقرون من الموروث الشيعى. كما دعا المفكرون الإصلاحيون المسلمون إلى شريعة أكثر تحرراً وأنتجوا أيديولوجية مضادة للإمبريالية تتوافق مع الحركات الأخرى للعالم الثالث المعاصرة فى زمانهم. وحتى اليهود الأرثوذكس الأشد تطرفاً الذين يديرون ظهورهم تماماً للعالم الحديث وجدوا أن يشيفاتهم كانت حديثة فى جوهرها، أى مؤسسات تطوعية. وتبنوا صرامة حديثة فى اتباع التوراة وتعلموا استغلال النظام السياسى

بأسلوب أتى بهم إلى السلطة بشكل يفوق ما تمتع به أى يهودى من مدة تناهز الألفى عام.

ولقد رأينا أن الدين فى جميع العصور قد ساعد الناس دوماً على أن يتوافقوا مع الحداثة. فقد ساعدت الشاباتية اليهودية والكويكرية (مذهب الأصدقاء المهتزين المسيحى) والميثودية، والتصوف الإسلامى، اليهود والمسيحيين والمسلمين ليعدوا أنفسهم لتغيير أعظم وأمدتهم بالسياق الذى يقاربون من خلاله الأفكار الجديدة. فقد استعد الأمريكيون، الذين لم يكن لهم صبر على مذهب الربوبية (الإيمان بالله بغير اعتقاد فى أديان منزلة Deism) الذى اعتنقه الآباء المؤسسون للجمهورية، للمعركة الثورية بواسطة اليقظة الكبرى The Great Awakening. كذلك طور المسلمون تقديراً للمُثل الحديثة كفصل الدين عن السياسة عن طريق ديناميـة روحانيتهم الخاصة. وحقاً، فقد نظر إلى العلمانية والعقلانية العلمية فى بدايتهما فى أوربا كأساليب مستحدثة للتدين. وقد كانت بعض الحركات الأصولية القريبة التى درسناها حركات تحديثية. فقد سعى حسن البنا وشريعتى وحتى الخمينى إلى أن يأتوا بالمسلمين إلى عالم الحداثة من خلال سياق هم أكثر اعتياداً عليه من أيديولوجيات الغرب المستوردة، حيث يستطيعون، بهذا الأسلوب، «العودة إلى أنفسهم»، ومساعدة الذين أجبروا على التخلف عن سيرورة التحديث على فهم معنى مؤسسات معينة مثل الحكومة النيابية والحكم الديموقراطى. وكانت هذه أيضاً محاولة لإعادة توطين الحداثة فى حيز المُقدّس. فقد كان الدين قبل الحداثى يرى منطق الروح ومنطق العقل، دائماً، مكملين لأحدهما الآخر. ولجأ الإصلاحيون الإسلاميون إلى موضعة المهمات البراجماتية للحكومة فى إطار دينى وتصوفى.

وكان هذا أيضاً جزءاً من ثورة الأصولية على هيمنة العلمانية. فقد كانت وسيلة لاستحضار الإله مرة أخرى إلى المجال السياسى الذى أُقصى عنه. وبأساليب متنوعة، فقد رفض الأصوليون التقسيمات الحداثية (فصل الكنيسة عن الدولة، والمقدس عن الدنيوى) وحاولوا إعادة خلق «الكلية» المفقودة. فقام المتدينون الصهاينة «بثورة على ثورة» الصهاينة العلمانيين الذين أعلنوا استقلالهم عن

الدين. فقد أرادوا حضوراً أكثر للإله وللتوراه في الأرض المقدسة عما كان متاحاً في الشتات. وأصر كل من الخميني وشريعتي على أنه من المحال إقصاء المقدس عن السياسة. وأدان سيد قطب النظام الكافر العلماني في مصر ووصفه بأنه جاهلي. فمازال الذين لم يتشربوا بعد بالعلمانية يعون البعد اللامرئي للوجود ويريدون أن يروه منعكساً في نظام الحكم ولا يرون أي سبب في أن يجعلهم هذا أقل حداثة، رغم أنهم يعلمون ضمنياً أن هذا يقتضي انفصالهم عن بعض الأوجه المحافظة القديمة للدين قبل الحديث. ويعني الإصلاح الديني الأصولي أن نوعاً من النشاط الفاعل الذي كان يُنظر إليه على أنه غير ديني، يتم تقديمه على أنه ضروري. فقد أصر الصهاينة المتدينون والأصوليون المسيحيون والمسلمون على الحاجة للدينامية والتغير الثوري الذي يتوافق مع حافز الدفعة التقدمية للمجتمع الحديث البراجماتي.

إن المعركة في سبيل الإله هي محاولة لملء خواء قلب المجتمع المؤسس على العقلانية العلمية. وكان باستطاعة المؤسسة العلمانية، بدلاً من توجيه السباب إلى الأصوليين، توجيه النظرة الطويلة الثاقبة الصلبة نحو ثقافاتهم المضادة لفهمها. فقد كانت مجتمعات شكري مصطفى الصورة المعكوسة لسياسة الباب المفتوح للسادات؛ كما أن الإمبراطوريات الخيرية التي أنشأها الإخوان المسلمون والخطوات العملية التي اتخذتها الجماعة الإسلامية أبرزت بجلاء قاس تجاهل الحكومة آنذاك للفقراء، على حين أن الاهتمام بهم قيمة حاسمة في الإسلام. وأوضحت شعبية وقوة تلك الحركات أن الناس في مصر مازالوا يريدون أن يكونوا متدينين رغم التوجهات العلمانية.

وكذلك كان الحال بالنسبة لحركة الخميني الدينية في إيران. فكان كلما تصاعدت المواجهة مع النظام، اكتسب الخميني أكثر وأكثر صفات الأئمة وأوجد في شخصه بديلاً شيعياً لشخص الشاه الطاغية الذي لم يكن كثير من الإيرانيين يكنون له الود. كما كانت طبيعة التعليم في اليشيفات اليهودية تتباين مع الطبيعة البرجماتية للتعليم العلماني. فقد كان طلبة اليشيفات يدرسون من أجل السعي إلى لقاء مع المقدس، لا لمجرد تحصيل معلومات مفيدة، وجعلوا دراسة التوراة

مركزية فى حياتهم بشكل أكبر من أى وقت مضى. وبرهن الأصوليون بإنشائهم المجتمعات البديلة على خيبة أملهم فى ثقافة لا تستطيع استيعاب الجانب الروحانى بسهولة.

ولأن هذه الحملة لإعادة القدسية إلى المجتمع كانت قتالية، فقد أصبحت عدوانية ومشوهة وافتقدت التراحم الذى أصرت كل العقائد على أنه جوهر ا لحياة الدينية وأيضاً جوهر أى خبرة بما هو مقدس. ودعت، بدلاً من ذلك، إلى أيديولوجيا قصر وعزلة وكراهية وحتى عنف. لكن الغضب لم يكن حكراً على الأصولية. فكثيراً ما طورت حركاتهم علاقات جدلية مع العلمانية العدوانية التى لم تبد أى احترام للدين ولمن يتمسكون به. وكثيراً ما وقع العلمانيون والأصوليون فى شرك عداءات وتجريمات لولبية دائمة التصاعد. فإن كان على الأصوليين أن يطوروا تقييماً أكثر تعاطفاً لأعدائهم طبقاً لما تنص عليه تعاليم موروثاتهم، فعلى العلمانيين أيضاً أن يكونوا أكثر إيماناً بالنزوع إلى الخير والتسامح واحترام الإنسانية، تلك الأمور التى تميز الثقافة الحديثة فى أفضل أحوالها؛ وأن يوجهوا عنايتهم بشكل أكثر تأكيداً إلى المخاوف والقلق والاحتياجات التى تسيطر على جيرانهم الأصوليين، والتى لا يملك أى مجتمع تجاهلها.

Willems, Emilio. *Followers of the New Faith.* Nashville, Tenn., 1967.

Williams, G. H. *The Radical Revolution.* Philadelphia, 1962.

Wilson, John F. "Religion, Government and Power in the New American Nation." In Mark A. Noll (ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s.* Oxford and New York, 1990.

Wirt, Sherwood Eliot (ed.). *Spiritual Awakening: Classic Writings of the Eighteenth Century. Devotions to Inspire and Help the Twentieth-Century Reader.* Tring, U.K, 1988.

Wolfenstein, Martha. *Disaster: A Psychological Essay.* Glencoe, Ill., 1957.

Wood, Gordon S. *The Creation of the American Republic.* Chapel Hill, N.C., 1969.

Wright, Lawrence. *Saints and Sinners.* New York, 1993.

Wright, Melton. *Fortress of Faith: The Story of Bob Jones University.* Greenville, S.C., 1984.

Wuthnow, Robert, and Matthew P. Lawson. "Religious Movements and Counter Movements in North America." In James Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change.* Paris, 1987.

———. "Quid Obscurum: The Changing Terrain of Church-State Relations." In Mark A. Noll (ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s* (Oxford and New York, 1990).

———. "Sources of Christian Fundamentalism in the United States." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms.* Chicago and London, 1994.

Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics.* 2 vols. I: *The Marrano of Reason;* II: *The Adventures of Immanence.* Princeton, N.J., 1989.

———. *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews.* Cambridge, U.K., 1998.

Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History. New York and London, 1992.

Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy.* London, 1953.

Tancoigne, J. M. *A Narrative of a Journey into Persia and Residence in Tehran.* Trans. William Wright. London, 1820.

Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View.* New York and London, 1991.

Terdiman, Richard. *Discourse/Counter-Discourse.* Ithaca, N.Y., 1985.

Thaiss, Guster. "Religious Symbolism and Social Change." In Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500.* Berkeley, Los Angeles, and London, 1972.

Thompson, Thomas L. *The Bible in History: How Writers Create a Past.* London, 1999.

Tibi, Bassam. *The Crisis of Political Islam: A Pre-Industrial Culture in the Scientific-Technological Age.* Salt Lake City, Utah, 1988.

———. *Arab Nationalism, A Critical Enquiry.* Trans. Marion Farouk Sluglett and Peter Sluglett. 2nd ed. London, 1990.

Tuveson, Ernest Lee. *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress.* New York, 1964.

———. *Redeemer Nation.* Chicago, 1968.

Viguerie, Richard A. *The New Right: We're Ready to Lead.* Falls Church, Va., 1981.

Voll, John. *Islam: Continuity and Change in the Modern World.* Boulder, Colo., 1982.

———. "Renewal and Reform in Islamic History." In John Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam.* New York and Oxford, 1983.

———. "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed.* Chicago and London, 1991.

Walton, Rus. *FACS! Fundamentals for American Christians.* Nyack, N.Y., 1979.

———. *One Nation Under God.* Nashville, Tenn., 1987.

———. *Biblical Solutions to Contemporary Problems: A Handbook.* Brentwood, Tenn., 1988.

Walvoord, John. *Israel and Prophecy.* Grand Rapids, Mich., 1962.

———. *Armageddon, Oil and the Middle East Crisis.* Grand Rapids, Mich., 1990.

Ward, Mrs. Humphry. *Robert Elsmere.* Lincoln, Neb., 1969 edn.)

Warfield, Benjamin B. *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield.* 2 vols. Ed. John E. Meeber. Nutley, N.J., 1902.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* New York, 1958.

Weber, Timothy. *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875–1982.* Grand Rapids, Mich., 1983.

Weit, Gaston, ed. and trans. *Nicolas Turc, Chronique d'Egypte, 1798–1804.* Cairo, 1950.

Wells, H. G.. *The War of the Worlds.* London, 1898.

———. *Anticipations.* London, 1902.

Werblowsky, R. J. Zvi. "The Safed Revival and Its Aftermath." In Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality.* Vol. II. London, 1988.

———. "Messianism in Jewish History." In Marc Saperstein (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History.* New York and London, 1992.

Westfall, Richard S. "The Rise of Science and Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes and Newton." In David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science.* Berkeley, Los Angeles, and London, 1986.

Whitehead, John W. *The Second American Revolution.* Westchester, Ill., 1982.

———. *The Stealing of America.* Westchester, Ill., 1983.

———. *An American Dream.* Westchester, Ill., 1987.

———, with John Conlon. "The Establishment of the Religion of Secular Humanism and Its First Amendment Implications." *Texas Tech Law Review* 10, 1978.

Shariati, Ali. *Community and Leadership.* (n.p) 1972.

———. *The Sociology of Islam.* Berkeley, 1979.

———. *Hajj.* Tehran, 1988.

Shayyal, Gamal el-Din. "Some Aspects of Intellectual and Social Life in Eighteenth-Century Egypt." In P. M. Holt (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic.* London, 1968.

Shriver, Peggy L. "The Paradox of an Inclusiveness-That-Divides," *Christian Century,* January 21, 1984.

Sick, Gary. *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran.* London, 1985.

Sidahared, Abdel Salam, and Anonshiravan Ehteshani (eds.). *Islamic Fundamentalism.* Boulder, Colo., 1996.

Silberstein, Laurence J. (ed.). *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity.* New York and London, 1993.

———. "Religion, Ideology, Modernity: Theoretical Issues in a Study of Jewish Fundamentalism." In ibid.

Silverman, R. M. *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage.* Northwood, U.K. 1995.

Sloek, Johannes. *Devotional Language.* Trans. Henrik Mossin. Berlin and New York, 1996.

Smart, Ninian. *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization.* London, 1981.

Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History.* Princeton and London, 1957.

———. *Belief and History.* Charlottesville, Va., 1977.

———. *Faith and Belief.* Princeton, N.J., 1979.

Soloveitchic, Hayim. "Migration, Acculturation, and the New Role of Texts." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms.* Chicago and London, 1994.

Sontag, Susan. *A Susan Sontag Reader.* New York, 1982.

Spinoza, Baruch. *A Theologico-Political Treatise.* Trans. R. H. M. Elwes. New York, 1951.

Sprinzak, Ehud. *The Ascendance of Israel's Radical Right.* Oxford and New York, 1991.

———. "The Politics, Institutions and Culture of Gush Emunim." In Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity.* New York and London, 1993.

———. "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and the State.* Chicago and London, 1993.

Stampp, Kenneth. *The Imperilled Union: Essays on the Background of the Civil War.* New York, 1980.

Steiner, George. *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Re-definition of Culture.* New Haven, Conn., 1971.

Stout, Harry S. "Rhetoric and Reality in the Early Republic: The Case of the Federalist Clergy." In Mark A. Noll (ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s.* Oxford and New York, 1990.

Strauss, Leo. *Spinoza's Critique of Reason.* New York, 1982.

Strozier, Charles B. *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America.* Boston, 1994.

Swierenga, Robert P. "Ethno-religious Political Behavior in the Mid-Nineteenth Century." In Mark A. Noll (ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s.* Oxford and New York, 1990.

Szasz, Ferenc Morton. *The Divided Mind of Protestant America, 1880–1930.* University, Ala., 1982.

Tabari, Azar. "The Role of the Shii Clergy in Modern Iranian Politics." In Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution.* New Haven, Conn., and London, 1983.

Taheri, Amir. *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution.* London, 1985.

Tal, Uriel. "Foundations of a Political Messianic Trend in Israel." In Marc Saperstein (ed.),

Ayatollah Khomeini." In Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn., 1983.

Rose, Susan. "Christian Fundamentalism and Education in the United States." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society*. Chicago and London, 1993.

Rosenak, Michael. "Jewish Fundamentalism in Israeli Education." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society*. Chicago and London, 1993.

Ross, Andrew (ed.). *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism*. Minneapolis, Minn., 1988.

Royster, Charles. *The Destructive War: William Tecumseh Sherman, Stonewall Jackson, and the Americans*. New York, 1991.

Rubinstein, Richard. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. Indianapolis, Ind., 1966.

———. *The Coming of History*. New York, 1978.

Rudavsky, David. *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment*. Rev. ed. New York, 1967.

Rugh, Andrea B. "Reshaping Personal Relations In Egypt." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society*. Chicago and London, 1993.

Rushdoony, R. J. *This Independent Republic: Studies in the Nature and Meaning of American History*. Nutley, N.J., 1964.

———. *Thy Kingdom Come: Studies in Daniel and Revelation*. Fairfax, Va., 1978.

———. *Politics of Guilt and Pity*. Fairfax, Va., 1978.

———. *God's Plan for Victory: The Meaning of Post-Millennialism*. Fairfax, Va., 1980.

Rutherford, Jonathan (ed.). *Identity, Community, Culture Difference*. London, 1990.

Ruthven, Malise. *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Rage of Islam*. London, 1990.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism*. Albany, N.Y., 1981.

———. "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution." In John Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*. New York and Oxford, 1983.

Sacks, Jonathan. *The Persistence of Faith: Religion, Morality and Society in a Secular Age*. London, 1991.

Sadat, Anwar. *Revolt on the Nile*. New York, 1957.

Said, Edward W. *Orientalism: Western Conceptions of Orient*. New York, 1978.

Sandeen, Ernest. *The Roots of Fundamentalism*. Chicago, 1970.

Saperstein, Marc (ed.). *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*. New York and London, 1992.

Schaeffer, Franky. *A Time for Anger: The Myth of Neutrality*. Westchester, Ill., 1982.

Schlafly, Phyllis. *The Power of the Christian Woman*. Cincinnati, 1981.

Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. London, 1955.

———. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York, 1965.

———. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York, 1971.

———. *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, 1626–1676*. London and Princeton, N.J., 1973.

Schultze, Quentin. "The Two Faces of Fundamentalist Higher Education." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society*. Chicago and London, 1993.

Schweid, Eliezer. *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny*. Trans. Deborah Greniman. New York, 1985.

Scofield, C. I. *The Scofield Reference Bible*. New York and Oxford, 1917.

———. *Addresses on Prophecy*. New York, n.d.

Selengut, Charles. "By Torah Alone: Yeshiva Fundamentalism in Jewish Life." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago and London, 1994.

O'Fahey, R. S. "Pietism, Fundamentalism and Mysticism: An Alternative View of the Eighteenth- and Nineteenth-Century Islamic World." Lecture delivered at Northwestern University, November 12, 1997.

Otis, George. *God, Money and You.* Van Nuys, Calif., 1975.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational.* Trans. John W. Harvey. Oxford, 1923.

Outler, Albert C. *John Wesley.* Oxford and New York, 1964.

Oz, Amos. *In the Land of Israel.* Trans. Maurice Goldberg-Bartura. London, 1983.

Paine, Thomas. *Common Sense and the Crisis.* New York, 1975.

Parsons, Jonathan. *Seven Discourses.* Portsmouth, N.H., 1756.

Partner, Peter. *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam.* London, 1997.

Pascal, Blaise. *Pensées.* Trans. and ed. A. J. Krailsheimer. London, 1966.

Paton, Andrew A. *A History of the Egyptian Revolution.* 2 vols. Trubner, Germany, 1876.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine.* 5 vols. IV: *Reformation of Church and Dogma,* Chicago and London, 1985. V: *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700),* Chicago and London, 1989.

Peters, Rudolph. *Jihad in Classical and Modern Islam. A Reader.* Princeton, N.J., 1996.

Plath, David (ed.). *Aware of Utopia.* Urbana, Ill., 1971.

Qutb, Sayyid. *Islam and Universal Peace.* Indianapolis, Ind., 1977.

———. *Fi Zilal al-Koran.* 6 vols. Beirut, 1981.

———. *Milestones.* Delhi, 1988.

———. *This Religion of Islam.* Gary, Ind., n.d.

Rahman, Fazlur. *The Philosophy of Mulla Sadra.* Albany, N.Y., 1975.

———. *Islam.* Chicago, 1979.

———. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago, 1982.

Raitt, Jill, with Bernard McGinn and John Meyendorff (eds.). *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation.* New York, 1988; London, 1989.

Rajaee, Farhang. "Islam and Modernity." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society.* Chicago and London, 1993.

Rauschenbusch, Walter. *Christianity and the Social Crisis.* New York, 1907.

———. *Christianity and the Social Order.* New York, 1912.

Ravitsky, Aviezer. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism.* Trans. Michael Swirsky and Jonathan Chipman. Chicago and London, 1993.

Renan, Ernest. *Histoire générale et système comparé des langues semitiques.* Ed. H. Pischiari. Paris, 1955.

———. *L'Islamisme et la science.* Paris, 1883.

Richard, Yann. "Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?" In Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution.* New Haven, Conn., and London, 1983.

Riesebrodt, Martin. *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran.* Trans. Don Reneau. Berkeley, Los Angeles, and London, 1993.

Rifkin, Jeremy, and Ted Howard. *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity.* New York, 1979.

Robertson, Pat. *The Secret Kingdom.* Nashville, Tenn., 1982.

———. *America's Dates with Destiny.* Nashville, Tenn., 1986.

———. *The New Millennium.* Dallas, Tex., 1990.

———. *The New World Order.* Dallas, Tex., 1991.

———. with Jamie Buckingham. *Shout It from the Housetops.* Plainfield, N.J., 1972.

Robertson, Roland, and JoAnn Chirico. "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration," *Sociological Analysis* 46, 1985.

Robison, James. *Thank God I'm Free: The James Robison Story.* Nashville, Tenn., 1988.

Rose, Gregory. "Velayat-e Faqih and the Recovery of the Islamic Identity in the Thought of

Mayhew, Jonathan. *Practical Discourses Delivered on the Occasion of the Earthquakes in November 1755*. Boston, 1760.
McClelland, J. S. *A History of Western Political Thought*. London, 1996.
McGrath, Alister E. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford and New York, 1987.
———. *Reformation Thought: An Introduction*. Oxford and New York, 1988.
———. *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*. Oxford, 1990.
McLoughlin, William G. *Revivals, Awakenings and Reform*. Chicago, 1978.
Mead, Sidney. *The Nation with the Soul of a Church*. New York, 1975.
Mergui, Raphael, and Philippe Simonnot. *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*. London, 1987.
Miller, Perry. *The New England Mind. from Colony to Province*. Cambridge, Mass., 1953.
———. *Errand into the Wilderness*. Cambridge Mass., 1956.
Milton-Edwards, Beverley. *Islamic Politics in Palestine*. London and New York, 1996.
Mitchell, Joshua. *Not by Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought*. Chicago, 1993.
Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. London, 1969.
Mittleman, Alan L. "Fundamentalism and Political Development: The Case of Agudat Yisrael." In Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity*. New York and London, 1993.
Moin, Baqer. *Khomeini: Life of the Ayatollah*. London, 1999.
Momen, Moojan. *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism*. New Haven, Conn., and London, 1985.
Moore, James R. "Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century." In David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*. Berkeley, Los Angeles and London, 1986.
Moore, R. Laurence. *Religious Outsiders and the Making of Americans*. Oxford and New York, 1986.
Mottahedeh, Roy. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. London, 1985.
Murrin, John M. "Religion and Politics in America from the First Settlements to the Civil War." In Mark A. Noll (ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*. Oxford and New York, 1990.
Nash, Ron. *Poverty and Wealth: The Christian Debate Over Capitalism*. Westchester, Ill., 1986.
Negus, Steve. "Carnage at Luxor." *Middle East International*, November 21, 1997.
Newton, Isaac. *The Correspondence of Isaac Newton*. Eds. A. R. Hall and L. Tilling. Cambridge, 1959.
Nieburg, H. L. "Agonistic—Rituals of Conflict." *The Annuals* 391, September, 1970.
Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. New York, 1974.
Nolan, Alan T. *Lee Considered: General Robert E. Lee and Civil War History*. Chapel Hill, N.C., 1991.
Noll, Mark A. (ed.). *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*. Oxford and New York, 1990.
North, Gary. *Unconditional Surrender: God's Program for Victory*. Tyler, Tex., 1981.
———. *Honest Money*. Fort Worth, Tex., 1986.
———. *The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments*. Tyler, Tex., 1986.
———. *In the Shadow of Plenty: The Biblical Blueprint for Welfare*. Fort Worth, Tex., 1986.
———. *Inherit the Earth: Biblical Blueprints for Economics*. Fort Worth, Tex., 1987.
———. *Is the World Running Down? Crisis in the Christian Worldview*. Tyler, Tex., 1988.
Numbers, Ronald L. *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*. Berkeley and Los Angeles, 1992.
———, with Jonathan M. Butler (eds.). *The Disappointed: Millerism and Millennarianism in the Nineteenth Century*. Bloomington, Ind., 1987.

——. *The Reasonableness of Christianity.* Ed. George W. Ewing. Washington D.C., 1965.
——. *Two Treatises of Government.* Ed. Peter Laslett. Cambridge, U.K. 1988.
Lockyear, Herbert. *Cameos of Prophecy: Are These the Last Days?* Grand Rapids, Mich., 1942.
Louth, Andrew. *Discovering the Mystery: An Essay on the Nature of Theology.* Oxford, 1983.
Lovejoy, David S. *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution.* Cambridge, Mass., and London, 1985.
Lovelace, R. C. "Puritan Spirituality: The Search for a Rightly Reformed Church." In Louis Dupré and Don E. Saliers (eds.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern.* New York and London, 1989.
Lowenthal, David. *The Past Is a Foreign Country.* Cambridge, U.K., 1965.
Lustick, Ian S. *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel.* New York, 1988.
——. "Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse." In Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity.* New York and London, 1993.
Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition.* Manchester, U.K., 1986.
Maccoby, Haim (ed. and trans.). *Judaism on Trial: Jewish Christian Disputations in the Middle Ages.* Princeton, N.J., 1982.
MacQuarrie, John. *Thinking About God.* London, 1975.
——. *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism.* London, 1980.
Magonet, Jonathan. *The Explorer's Guide to Judaism.* London, 1998.
Mahler, Raphael. *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century.* Trans. Aaron Klein and Jenny Machlowitz Klein. Philadelphia, New York, and Jerusalem, 1985.
Marius, Richard. *Martin Luther, the Christian Between God and Death.* Cambridge, Mass., and London, 1999.
Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870–1925.* New York and Oxford, 1980.
——. "The Religious Right: A Historical Overview." In Michael Cromartie (ed.), *No Longer Exiles: The Religious New Right in American Politics.* Washington, D.C., 1993.
Marshall, Peter, and David Manual. *The Light and the Glory.* Old Tappan, N.J., 1977.
Marsot, Araf Lutfi al-Sayyid. "The Role of the Ulema in Egypt During the Early Nineteenth Century." In P. M. Holt (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic.* London, 1968.
——. "The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries." In Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500.* Berkeley, Los Angeles, and London, 1972.
Marty, Martin E., and R. Scott Appleby (eds.). *Fundamentalisms Observed.* Chicago and London, 1991.
——. *Fundamentalisms and Society.* Chicago and London, 1993.
——. *Fundamentalisms and the State.* Chicago and London, 1993.
——. *Accounting for Fundamentalisms.* Chicago and London, 1994.
——. *Fundamentalisms Comprehended.* Chicago and London, 1995.
Marx, Karl. *Karl Marx: Early Writings.* Trans. T. B. Bottomore. London, 1963.
Masterson, Patrick. *Atheism and Alienation: A Study of the Philosophic Sources of Contemporary Atheism.* Dublin, 1971.
Matin-Asgari, Afshin. "Abdolkarim Sorush and the Secularization of Islamic Thought in Iran," *Iranian Studies* 30, 1997.
Mawdudi, Abul Ala. *Islamic Law and Constitution.* Lahore, 1967.
——. *Jihad in Islam.* Lahore, 1976.
——. *The Economic Problem of Man and Its Islamic Solution.* Lahore, 1978.
——. *Islamic Way of Life.* Lahore, 1979.

———, with Beth Baron (eds.). *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven, Conn., and London, 1991.
———, with Eric Hoogland (eds.). *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*. Syracuse, N.Y., 1986.
———. "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran." In Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*.
Kedourie, E. *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London, 1966.
———, with S. Haim (eds.). *Zionism and Arabism in Palestine and Israel*. London, 1982.
Kepel, Gilles. *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*. Trans. Jon Rothschild. London, 1985.
———. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Trans. Alan Braley. Cambridge, U.K. 1994.
Khan, Muhammad Zafrulla. *Islam, Its Meaning for Modern Man*. London, 1962.
Khomeini, Sayeed Ruhollah. *Islam and Revolution*. Trans. and ed. Hamid Algar. Berkeley, 1981.
Kilpatrick, F. P. "Problems of Perception in Extreme Situations," *Human Organization* 16, Summer, 1957.
Köbben, A. J. F. "Prophetic Movements as an Expression of Social Protest," *International Archives of Ethnography* 49, part I, 1960.
Kook, Abraham Isaac. *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook*. Ed. and trans. Ben Zion Bokser. Warwick, N.Y., 1988.
Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago, 1970.
Lacleu, Ernesto (ed.). *The Making of Political Identities*. London and New York, 1994.
LaHaye, Beverley. *The Spirit-Controlled Woman*. Eugene, Or., 1976.
———. *I Am a Woman by God's Design*. Old Tappan, N.J., 1980.
———. *The Restless Woman*. Grand Rapids, Mich., 1984.
LaHaye, Tim. *How to Be Happy Though Married*. Wheaton, Ill., 1968.
———. *Understanding the Male Temperament*. Eugene, Or., 1977.
———. *The Battle for the Mind*. Old Tappan, N.J., 1980.
———. *The Battle for the Family*. Old Tappan, N.J., 1982.
———. *Sex Education in the Family*. Grand Rapids, Mich., 1985.
——— (with Beverley LaHaye). *The Act of Marriage: The Beauty of Sexual Love*. Grand Rapids, Mich., 1976.
Lambton, Ann K. S. "A Reconsideration of the Position of the *Marja al-taqlid* and the Religious Institutions," *Studia Islamica* 20, 1964.
Langdon, Samuel. *Government Corrupted by Vice and Recovered by Righteousness*. Watertown, Mass., 1775.
Lawrence, Bruce B. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. London and New York, 1990.
Lea, H. C. *A History of the Inquisition in Spain*. 4 vols. New York, 1906–07.
Leone, Mark. *Roots of Modern Mormonism*. Cambridge, Mass., 1979.
Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. New York and London, 1982.
Liebman, Charles. *Deceptive Images*. New Brunswick, N.J., 1988.
———. "Jewish Fundamentalism and the Israeli Polity." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society*. Chicago and London, 1993.
Lienesch, Michael. *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right*. Chapel Hill, N.C., and London, 1995.
Lindberg, David, and Ronald L. Numbers (eds.). *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*. Berkeley, Los Angeles, and London, 1986.
Lindsey, Hal. *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids, Mich., 1970.
———. *The 1980s: Countdown to Armegeddon*. Grand Rapids, Mich., 1980.
Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis, Ind., 1955.

Hofstadter, Richard. *Anti-Intellectualism in American Life*. New York, 1962.
———. *The Paranoid Strain in American Politics*. New York, 1965.
Holt, P. M. (ed.). *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic*. London, 1968.
———. "The Pattern of Egyptian Political History from 1517 to 1798." In ibid.
Hoogland, Eric. "Social Origins of the Revolutionary Clergy." In Nikki R. Keddie and E. Hoogland (eds.), *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*. Syracuse, N.Y., 1986.
Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Oxford, 1962.
———. *A History of the Arab Peoples*. London, 1991.
Hudson, Bradford B. "Anxiety Response to the Unfamiliar." *The Journal of Social Issues* 10:3, 1954.
Hundert, Gershom David (ed.). *Essential Papers on Hasidism, Origins to Present*. New York and London, 1991.
Hunter, J. D. *Evangelicalism, The Coming Generation*. Chicago, 1987.
Hussain, Asaf. *Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution*. London, 1985.
Huxley, T. H.. *Science and Christian Tradition*. New York, 1896.
Jacobs, Louis. *Hasidic Prayer*. New York, 1973.
———. "The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism." In Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality*, Vol. II. London, 1988.
———. "Hasidic Prayer." In Gershom David Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York and London, 1991.
——— (ed.). *The Jewish Mystics*. London, 1990; New York, 1996.
Jansen, Johannes J. G. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York and London, 1988.
Johnson, Paul. *A History of the Jews*. London, 1987.
Jones, Bob, II. *Cornbread and Caviare*. Greenville, S.C., 1985.
Jones, Richard F. *Ancients and Moderns: A Study in the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*. Berkeley, 1965.
Kamen, Henry. *The Spanish Inquisition: An Historical Revision*. London, 1997.
Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason and Other Writings*. Ed. Lewis Beck White. Indianapolis, Ind., 1963.
———. *On History*. Ed. Lewis Beck White. Indianapolis, Ind., 1963.
Kaplan, Laurence (ed.). *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst, 1992.
Karam, Azza M. *Women, Islamism and the State: Contemporary Feminism in Egypt*. London and New York, 1998.
Katouzian, Homa. "Shiism and Islamic Economics: Sadr and Bani Sadr." In Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn., and London, 1983.
Katz, Jacob. "Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines in Study." In Arthur Green (ed.). *Jewish Spirituality*. Vol II. London, 1988.
———. "Israel and the Messiah." In Marc Saperstein (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*. New York and London, 1992.
Kautsky, John H. (ed.). *Political Change in Underdeveloped Countries*. 7th ed. New York, 1967.
Keddie, Nikki R. *Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*. Berkeley, 1968.
———. *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. New Haven, Conn., and London, 1981.
——— (ed.). *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*. Berkeley, Los Angeles, and London, 1972.
——— (ed.). *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn., and London, 1983.

Haldeman, Isaac M. *The Signs of the Times.* New York, 1912.

Hall, David D. (ed.). *The Antinomian Controversy, 1636–1638: A Documentary History.* Middletown, Conn., 1968.

Hall, Stuart. "Significance, Representation, Ideology," *Critical Studies in Mass Communication* 2:2, 1985.

Halliday, Fred. *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East.* London and New York, 1996.

HAMAS, *The Covenant of the Islamic Resistance Movement.* Jerusalem, 1988.

Hambrick-Stowe, Charles. "Puritan Spirituality in America." In Louis Dupré and Don E. Saliers (eds.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern.* New York and London, 1989.

Hammond, Phillip E. (ed.). *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion.* Berkeley, 1985.

———. *The Protestant Presence in Twentieth–Century America: Religion and Political Culture.* Albany, N.Y., 1992.

Hanan, Denis, and H. Aldersworth (eds.). *British-Israel Truth.* 14th ed. London, 1932.

Handy, Robert T. "Protestant Theological Tensions and Political Styles in the Progressive Period." In Mark A. Noll (ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s.* Oxford and New York, 1990.

Hanna, Sami, and George H. Gardner (eds.). *Arab Socialism: A Documentary Survey* Leiden, Netherlands, 1969.

Harding, Susan. "Contesting Rhetorics in the PTL Scandal." In J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity.* New York and London, 1993.

———. "Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms.* Chicago and London, 1994.

Hatch, Nathan O. *The Democratization of American Christianity.* New Haven, Conn., and London, 1989.

Hegland, Mary. "Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village." In Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution.* New Haven, Conn., and London, 1983.

Heikal, Mohamed. *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat.* London, 1984.

Heilman, Samuel. *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry.* New York, 1992.

———. "Quiescent and Active Fundamentalisms: The Jewish Cases." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms.* Chicago and London, 1994.

———. "Guides of the Faithful: Contemporary Religious Zionist Rabbis." In R. Scott Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East.* Chicago, 1997.

——— (with Menachem Friedman). "Religious Fundamentalism and Religious Jews." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed.* Chicago and London, 1991.

Heimert, Alan. *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution.* Cambridge, Mass., 1968.

Helms, Jesse. *When Free Men Shall Stand.* Grand Rapids, Mich., 1976.

Herberg, Will. *Protestant, Catholic, Jew.* Garden City, N.Y., 1955.

Hertzberg, Arthur. *The Zionist Idea.* New York, 1969.

Hill, Donna. *Joseph Smith, The First Mormon.* Garden City, N.Y., 1977.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Ed. Michael Oakeshott. New York, 1962.

Hodge, Charles. *What Is Darwinism?* Princeton, N.J., 1874.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* 3 vols. Chicago and London, 1974.

Hoffer, Eric. *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements.* New York and Evanston, Ill., 1951.

Fisch, Harold. *The Zionist Revolution: A New Perspective.* Tel Aviv and London, 1978.

Fischer, Michael J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* Cambridge, Mass., and London, 1980.

———. "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding." In John Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam.* New York and Oxford, 1983.

Floor, Willem M. "The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?" In Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Islam: Shiism from Quietism to Revolution.* New Haven, Conn., and London, 1983.

Focillon, Henri. *L'An Mille.* Paris, 1952.

Foster, Lawrence. *Religion and Sexuality: Three American Communal Experiments in the Nineteenth Century.* Oxford and New York, 1981.

Foucault, Michel. *Language, Counter-Meaning, Practice: Selected Essays and Interviews.* Ed. Donald F. Benchard. Ithaca, N.Y., 1977.

———. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings.* Ed. Colin Gordon. New York, 1980.

Fox, George. *The Journal of George Fox.* Ed. J. L. Nickalls. Cambridge, U.K., 1911.

Friedman, Menachem. "The Market Model and Religious Radicalism." In Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity.* New York and London, 1993.

———. "Habad as Messianic Fundamentalism." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms.* Chicago and London, 1994.

Friedman, Robert I. *Zealots for Zion: Inside Israel's West Bank Settlement Movement.* New York, 1992.

Fuller, Robert C. *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession.* Oxford and New York, 1995.

Gaffney, Patrick D. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt.* Berkeley, Los Angeles, and London, 1994.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation.* 2 vols. New York, 1966.

———. *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis.* New Haven, Conn., and London, 1987.

Geertz, Clifford. *Local Knowledge.* New York, 1983.

———. *Postmodernism, Reason and Religion.* London and New York, 1992.

Gibb, H. A. R., and H. Bowen. *Islamic Society and the West.* London, 1957.

Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East.* London, 1990.

Ginsberg, Asher (Ahad Ha-Am). *Complete Writings.* Jerusalem, 1965.

Ginsburg, Faye. "Saving America's Souls: Operation Rescue's Crusade Against Abortion." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and the State.* Chicago and London, 1993.

Göle, Nilufa. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling.* Ann Arbor, Mich., 1996.

Goodwyn, Lawrence. *The Populist Movement: A Short History of the Agrarian Revolt in America.* New York, 1978.

Grant, George. *The Dispossessed: Homelessness in America.* Fort Worth, Tex., 1986.

———. *In the Shadow of Plenty: The Biblical Blueprint for Welfare.* Fort Worth, Tex., 1986.

———. *The Changing of the Guard: Biblical Blueprints for Political Action.* Fort Worth, Tex., 1987.

———. *Bringing In the Sheaves: Transforming Poverty into Productivity.* Brentwood, Tex., 1988.

Green, Arthur (ed.). *Jewish Spirituality.* 2 vols. London, 1986, 1988.

Güttmann, Julius. *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig.* London and New York, 1964.

Haddad, Yvonne. "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival." In John Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam.* New York and Oxford, 1983.

Dupré, Louis, and Don E. Saliers (eds.). *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern.* New York and London, 1989.

Duprée, A. Hunter. *Asa Gray 1810–1888.* Cambridge, Mass., 1959.

———. "Christianity and the Scientific Community in the Age of Darwin." In David C. Lindberg and Ronald L. Numbers, *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science.* Berkeley, Los Angeles, and London, 1986.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life.* New York, 1961.

———. *Sociology and Philosophy.* New York, 1974.

Durraq, A. *L'Egypte sous le Regne de Barsbay 1422–1438.* Damascus, 1961.

Dwight, Timothy. *A Valedictory Address to the Young Gentlemen Who Commenced Bachelors of Arts, July 25th, 1776.* New Haven, Conn., 1776.

———. *The Duty of an American.* New Haven, Conn., 1798.

———. *A Discourse in Two Parts.* Boston, 1813.

Edwards, Jonathan. *The Works of the Rev. Jonathan Edwards.* Ed. E. Hickman. 2 vols. London, 1865.

Ehrenreich, Barbara. *Blood Rites: Origins and History of the Passions of War.* New York, 1997.

Eidsmore, John. *God and Caesar: Biblical Faith and Political Action.* Westchester, Ill., 1984.

Eisen, A. M. "Strategies of Modern Jewish Faith" in Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality,* Vol. II. London, 1988.

Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History.* Trans. Willard J. Trask. Princeton, N.J., 1954.

———. *Patterns of Comparative Religion.* Trans. Rosemary Sheed. London, 1958.

———. *The Sacred and the Profane.* Trans. Willard J. Trask. New York, 1959.

———. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism.* Trans. Philip Mairet. Princeton, N.J., 1991.

Elior, Rachel. "HaBaD: The Contemplative Ascent to God." In Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality.* Vol. II. London, 1988.

Eliot, Charles O. "The Future of Religion," *Harvard Theological Review* (2), 1909.

Elon, Amos. *The Israelis: Founders and Sons.* Rev. ed. London, 1984.

Enayat, Hamid. "The Politics of Iranology." *Iranian Studies,* 1973, 6.I.

Esposito, John. *Islam, The Straight Path.* Rev. ed. New York and Oxford, 1988.

———. *The Islamic Threat: Myth or Reality.* New York and Oxford, 1995.

——— (ed.). *Voices of Resurgent Islam.* New York and Oxford, 1983.

———, with John L. Donohue (eds.). *Islam in Transition: Muslim Perspectives.* New York and Oxford, 1982.

Ettinger, Shmuel. "The Hasidic Movement—Reality and Ideals." In Gershom David Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism, Origins to Present.* New York and London, 1991.

Evenett, H. O. *The Spirit of the Counter-Reformation.* Cambridge, U.K., 1968.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy.* New York and London, 1970.

Falwell, Jerry. *Listen America!.* Garden City, N.Y., 1980.

———. *Strength for the Journey: An Autobiography.* New York, 1987.

———, with Ed Dobson and Ed Hindson, eds.). *The Fundamentalist Phenomenon: The Resurgence of Conservative Christianity.* Garden City, N.Y., 1981.

———, with Elmer Towns. *Church Affairs.* Nashville, Tenn., 1971.

Febvre, Lucien. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century.* Trans. Beatrice Gottlieb. Cambridge, Mass., 1982.

Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance.* Stanford, Calif., 1957.

Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity.* Trans. George Eliot. New York, 1957.

Fine, Lawrence. "The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah." In Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality.* Vol. II. London, 1988.

Finney, Charles Grandison. *Lectures on Revivals of Religion.* Ed. William G. McLaughlin. Cambridge, Mass., 1960.

Cole, Juan R. "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar." In Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn., and London, 1983.

Colwell, Stephen. *The Position of Christianity in the United States, in Its Relations with Our Political Institutions and Especially with Reference to Religious Instruction in the Public Schools*. New York, 1853.

Cooper, John, Ronald L. Nettler, and Mohamed Mahmoud (eds.). *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. London and New York, 1998.

Corbin, Henri. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Trans. W. Trask. London, 1970.

Cox, Harvey. *The Secular City: A Celebration of Its Liberties and an Invitation to Its Disciplines*. New York, 1965.

———. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. New York, 1995.

Crecelius, Daniel. "Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization." In Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*. Berkeley, Los Angeles, and London, 1972.

Cromartie, Michael (ed.). *No Longer Exiles: The Religious New Right in American Politics*. Washington, D.C., 1993.

Cromer, Gerald. "Withdrawal and Conquest: Two Aspects of the Haredi Response to Modernity." In Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity* (New York and London, 1993).

Cuddihy, John Murray. *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*. Boston, 1974.

Darby, John N. *The Hopes of the Church of God in Connexion with the Destiny of the Jews and the Nations as Revealed in Prophecy*. 2nd ed. London, 1842.

———. *Lectures on the Second Coming*. Repr. London, 1909.

Davis, Joyce M. *Between Jihad and Salaam: Profiles in Islam*. New York, 1997.

Delumeau, Jean. *Catholicism Between Luther and Voltaire: A New View of the Counter Reformation*. London and Philadelphia, 1977.

De Nerval, Gérard. *Oeuvres*. Eds. Albert Beguin and Jean Richter. Paris, 1952.

De Vos, Richard. *Believe!*. Old Tappan, N.J., 1976.

Dinur, Benzion. "The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations." In Gershon David Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism, Origins to Present*. New York and London, 1991.

———. "The Messianic-Prophetic Role of the Baal Shem Tov." In Marc Saperstein (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*. New York and London, 1992.

Djaït, Hichem. *Europe and Islam: Cultures and Modernity*. Berkeley, 1985.

Dobson, Ed, and Ed Hindson. *The Seduction of Power*. Old Tappan, N.J., 1988.

Dobson, James. *Dare to Discipline*. New York, 1977.

Donovan, John B. *Pat Robertson: The Authorized Biography*. New York, 1988.

Douglas, Mary, and Steven Tipton (eds.). *Religion and America: Spiritual Life in a Secular Age*. Boston, 1982.

Dreshner, S. H. *The Zaddik*. New York, Toronto, and London, 1960.

Dubnow, Simon. "The Beginnings: The Baal Shem Tov (Besht) and the Center in Podolia." In Gershon David Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism, Origins to Present*. New York and London, 1991.

———. "The Maggid of Miedzyrzecz, His Associates and the Center in Volhynia." In Gershon David Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism, Origins to Present*. New York and London, 1991.

Duby, Georges. *L'an Mil*. Paris, 1980.

Bonomi, Patricia U. *Under the Cope of Heaven: Religion, Society and Politics in Colonial America.* New York and Oxford, 1986.
Boone, Kathleen C. *The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism.* London, 1990.
Borujerdi, Mehrzad. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism.* Syracuse, N.Y., 1996.
Bossy, John. *Christianity and the West, 1400–1700.* Oxford and New York, 1985.
Boyer, Paul. *When Time Shall Be No More: Prophecy and Belief in Modern American Culture.* Cambridge, Mass., and London, 1992.
Briggs, Robin. "Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy." In Euan Cameron (ed.), *Early Modern Europe.* Oxford, 1999.
Brinton, Crane. *The Anatomy of Revolution.* New York, 1950.
Brookes, James. *Maranatha, or The Lord Cometh.* New York, 1889.
Brooks, Pat. *The Return of the Puritan.*, 2nd ed. Fletcher, N.C., 1979.
Brown, Jerry Wayne. *The Rise of Biblical Criticism in America, 1800–1870: The New England Scholars.* Middletown, Conn., 1969.
Brown, L. Carl, and Norman Itzkowitz (eds.). *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies.* Princeton, N.J., 1977.
Browne, E. G. "The Babis of Persia," *Journal of the Royal Asiatic Society* 21, 1889.
———. *A Year Amongst the Persians.* Cambridge, U.K., 1927.
Bruce, Steve. *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America 1978–1988.* Oxford and New York, 1990.
Brumberg, Daniel. "Khomeini's Legacy: Islamic Rule and Islamic Social Justice." In R. Scott Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East.* Chicago, 1997.
Buber, Martin. *Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem.* London, 1932.
———. *Hasidism and Modern Man.* New York, 1958.
Buckley, Michael J. *At the Origins of Modern Atheism.* New Haven, Conn., and London, 1987.
Bull, Hedly. *The Anarchic Society: A Study of Order in World Politics.* New York, 1977.
Butler, Jon. *Awash in a Sea of Faith, Christianizing the American People.* Cambridge, Mass., and London, 1990.
Cameron, Euan (ed.). *Early Modern Europe.* Oxford, U.K., 1999.
Cantor, Norman. *The Sacred Chain: A History of the Jews.* New York, 1994; London, 1995.
Caplan, Lionel (ed.). *Studies in Religious Fundamentalism.* Albany, N.Y., 1987.
Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Enlightenment.* 4 vols. Trans. F. C. A. Koelin and J. T. Peregrove. Princeton, N.J., 1951.
Chadwick, Owen. *The Victorian Church.* 2 vols. London, 1970.
———. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century.* Cambridge, U.K., 1975.
Chelkowski, Peter J. (ed.). *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran.* New York, 1979.
Chilton, David. *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion.* Fort Worth, Tex., 1985.
Choueiri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism.* London, 1990.
Clarke, I. F. *Voices Prophesying War: Future Wars 1763–3749.* 2nd ed. Oxford and New York, 1992.
Clifford, James A., and G. E. Marcus (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley and London, 1986.
Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages.* London, 1957.
———. *Europe's Inner Demons.* London, 1976.
———. *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith.* New Haven, Conn., and London, 1993.
Cole, Edwin Louis. *Maximized Manhood: A Guide for Family Survival.* Springdale, Pa., 1982.

———. "The Father, the Son and the Holy Land, The Spiritual Authorities of Jewish-Zionist Fundamentalism in Israel," in R. Scott Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*. Chicago, 1997.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York, 1958.

———. *On Revolution*. New York, 1963.

Avineri, Schlomo. *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*. London, 1981.

Avishai, Bernard. *The Tragedy of Zionism: Revolution and Democracy in the Land of Israel*. New York, 1985.

Baer, Y. *History of the Jews in Christian Spain*. Philadelphia, 1961.

Baker, George W., and Dwight W. Chapman (eds.). *Men and Society in Disaster*. New York, 1902.

Bakker, Jim (with Robert Paul Lamb). *Move That Mountain!* Plainfield, N.J., 1976.

Bakker, Tammy (with Cliff Dudley). *I Gotta Be Me*. Harrison, Ark., 1978.

——— (with Cliff Dudley). *Run to the Roar*. Harrison, Ark., 1980.

Baktash, Magel. "Ta'ziyeh and Its Philosophy." In Peter J. Chelkowski (ed.), *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York, 1979.

Baring, Evelyn, Lord Cromer. *Modern Egypt*. 2 vols. New York, 1908.

Barkett, Larry. *Your Finances in Changing Times*. Chicago, 1975.

Barkun, Michael. *Disaster and the Millennium*. New Haven and London, 1974.

———. "Divided Apocalypse: Thinking About the End in Contemporary America," *Soundings* 66: 3, 1983.

———. *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. Chapel Hill, N.C., 1994.

Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews*. 16 vols. New York, 1952.

Barr, James. *Fundamentalism*. Philadelphia, 1978.

Bateson, M. C., J. W. Clinton, J. B. M. Kassarjian, H. Safavi, and M. Soraya. "Safavy Batin: A Study of the Iranian Ideal Character Types." In L. Carl Brown and Norman Itzkowitz (eds.), *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*. Princeton, N.J., 1977.

Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N.Y., 1989.

Bayat, Mangol. *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*. Syracuse, N.Y., 1982.

Beeman, William. "Cultural Dimensions of Performance Conventions in Iranian Ta'ziyeh." In Peter J. Chelkowski (ed.), *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York, 1979.

———. "Images of the Great Satan: Representations of the United States in the Iranian Revolution." In Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn., and London, 1983.

Beinart, Haim. *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem, 1981.

Bellah, Robert N., and Phillip E. Hammond. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco, 1980.

Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion*. London, 1969.

Berthoff, Rowland, and John M. Murrin. "Feudalism, Communalism, and the Yeoman Freeholder: The American Revolution Considered as a Social Accident." In Stephen G. Kurtz and James H. Hutson (eds.), *Essays on the American Revolution*. Chapel Hill, N.C., 1973.

Bloch, Ruth H. *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756–1800*. Cambridge, U.K., 1985.

———. "Religion and Ideological Change in the American Revolution." In Mark A. Noll (ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*. Oxford and New York, 1990.

Bloom, Harold. *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*. New York, 1992.

Bollier, D., *Liberty and Justice for Some: defending a free society from the radical right's holy war on democracy*. Washington, D.C., 1982.

BIBLIOGRAPHY

Abidi, A. *Jordan: A Political Study.* London, 1965.

Ahlstrom, Sydney E. *A Religious History of the American People.* Garden City, N.Y., 1972.

Ahmed, Akbar S. *Postmodernism and Islam, Predicament and Promise.* London and New York, 1972.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven, Conn., and London, 1992.

Akhavi, Shahrough. *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period.* Albany, N.Y., 1980.

———. "Shariati's Social Thought." In Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution.* New Haven, Conn., and London, 1983.

Alatus, Syed H. *Intellectuals in Developing Societies.* London, 1977.

Al-e Ahmad, Jalal. *Occidentosis: A Plague from the West.* Trans. R. Campbell. Ed. Hamid Algar. Berkeley, 1984.

Algar, Hamid. *Religion and State in Iran, 1785–1906.* Berkeley, 1969.

———. "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran." In Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500.* Berkeley, Los Angeles, and London, 1972.

———. *Mirza Malkum Khan, A Biographical Study of Iranian Modernism.* Berkeley, 1973.

Altmann, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study.* University, Ala., 1973.

———. *Essays in Jewish Intellectual History.* Hanover, N.Y., 1981.

Amir-Moezzi, Mohammed Ali. *The Divine Guide in Early Shiism: The Sources of Esotericism in Islam.* Trans. David Streight. Albany, N.Y., 1994.

Ammerman, Nancy T. *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World.* New Brunswick, N.J., 1987.

———. "North American Protestant Fundamentalism." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed.* Chicago and London, 1991.

Andrews, Samuel J. *Christianity and Anti-Christianity in Their Final Conflict.* Chicago, 1937.

Annesley, George. *The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Egyptian History, 1798–1957.* Durham, UK, 1994.

Appleby, R. Scott (ed.). *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East.* Chicago, 1997.

Aran, Gideon. "The Roots of Gush Emunim," *Studies in Contemporary Jewry* 2, 1986.

———. "Jewish Zionist Fundamentalism." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed.* Chicago and London, 1991.

شركة مطابع لوتس بالفجالة
تليفون وفاكس : ٥٩٠٩٣٦٣

المحتويات

معارك فى سبيل الإله



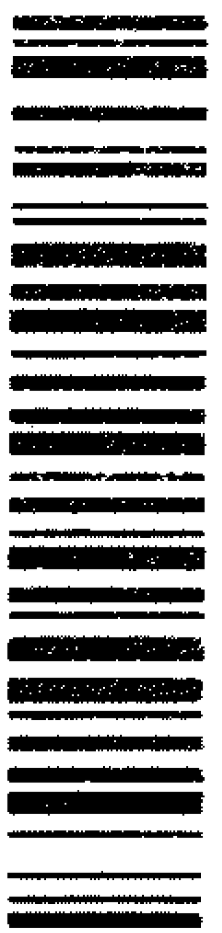
المعركة فى سبيل الإله هى محاولة لملء خواء قلب المجتمع المؤسس على العقلانية العلمية. وكان باستطاعة المؤسسة العلمانية، بدلاً من توجيه السباب إلى الأصوليين، توجيه النظرة الطويلة الثاقبة الصلبة نحو ثقافاتهم المضادة لفهمها. فقد كانت مجتمعات شكرى مصطفى الصورة المعكوسة لسياسة الباب المفتوح للسادات؛ كما أن الإمبراطوريات الخيرية التى أنشأها الإخوان المسلمون والخطوات العملية التى اتخذتها الجماعة الإسلامية أبرزت بجلاء قاس تجاهل الحكومة آنذاك للفقراء، على حين أن الاهتمام بهم قيمة حاسمة فى الإسلام. وأوضحت شعبية وقوة تلك الحركات أن الناس فى مصر مازالوا يريدون أن يكونوا متدينين رغم التوجهات العلمانية.

وكذلك كان الحال بالنسبة لحركة الخمينى الدينية فى إيران. فكان كلما تصاعدت المواجهة مع النظام، اكتسب الخمينى أكثر وأكثر صفات الأئمة وأوجد فى شخصه بديلاً شيعياً لشخص الشاه الطاغية الذى لم يكن كثير من الإيرانيين يكنون له الود. كما كانت طبيعة التعليم فى اليشيفات اليهودية تتباين مع الطبيعة البرجماتية للتعليم العلمانى. وبرهن الأصوليون بإنشائهم المجتمعات البديلة على خيبة أملهم فى ثقافة لا تستطيع استيعاب الجانب الروحانى بسهولة.

ولأن هذه الحملة لإعادة القدسية إلى المجتمع كانت قتالية، فقد أصبحت عدوانية ومشوهة وافتقدت التراحم الذى أصرت كل العقائد على أنه جوهر الحياة الدينية وأيضاً جوهر أى خبرة بما هو مقدس. ودعت، بدلاً من ذلك، إلى أيديولوجيا قصر وعزلة وكراهية وحتى عنف. لكن الغضب لم يكن حكراً على الأصولية. فكثيراً ما وقع العلمانيون والأصوليون فى شرك عداءات وتجريمات لولبية دائمة التصاعد. فإن كان على الأصوليين أن يطوروا تقييماً أكثر تعاطفاً لأعدائهم طبقاً لما تنص عليه تعاليم موروثاتهم، فعلى العلمانيين أيضاً أن يكونوا أكثر إيماناً بالنزوع إلى الخير والتسامح واحترام الإنسانية، وأن يوجهوا عنايتهم بشكل أكثر تأكيداً إلى المخاوف والقلق والاحتياجات التى تسيطر على جيرانهم الأصوليين، والتى لا يملك أى مجتمع تجاهلها.

المؤلف:

كارين آرمسترونج، أستاذ الأديان المقارنة بجامعة أكسفورد. كانت آرمسترونج قد قضت معظم سنى حياتها راهبة. لكنها رأت أن رسالتها الحقيقية هى الخروج إلى عالم الواقع والإسهام بالكلمة والفكر فيما ترى أنه رسالة الأديان الحقيقية، أى تحقيق العدالة الاجتماعية والتراحم والأمان على الأرض بدلاً من توظيف الدين للتكريس للحروب والهيمنة وبث العد[illegible] الحال منذ آلاف السنين وحتى يومنا هذا.



من أهم مؤلفات كارين آرمسترونج:

سيرة الرسول (صدر عن سطور)

القدس: مدينة واحدة، عقائد ثلاث (صدر عن سطور)

الحروب الصليبية وأثرها على العالم

معارك فى سبيل الإله (صدر عن سطور)



تصميم الغلاف: جوبى